في سبيل موسوعة فلسفية



ال ... ى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

بيروت

الفارابي

في سبيل
موسوعة
فلسفية

١

الفارابي

تأليف
الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار و مكتبة الهلال
تلفون: 601020 / 601002 / 8-7-823526 (01) مقسم: 1216 خليوي: 672366 (03)
فاكس: 603286 1 (961) - ص.ب: 5003 / 15 - بيروت لبنان

مقدمة

ما ذنب الفارابي اذا كان قد عاش في عصر الصراع ، والتقاتل ، والتعصب ، والتطرف الفكري ، والعقلاني ، والمذهبي ، والسياسي ، وطغيان موجة الالحاد والكفر والزندقة والفجور ، والقول بضرورة نشر الافكار الحرة وتعميمها في كافة الأوساط والمجتمعات الاسلامية ؟!!

صحيح أن البيئة الاسلامية في ذلك العصر قد عشعش فيها القلق،والخوف، والسخط ،والفوضى، نتيجة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية تولدت عن الضائقة الاقتصادية ، وفساد الحكم ،والتسلط الشعوبي على مختلف أجزاء الخلافة العباسية ، مما أدى الى اندلاع بعض الحركات الثورية ٠ولكن

هذه العوامل لم تقف حائلا دون عبقرية الفارابي وتفتحها لتفعل وتبني في خضم هذه التيارات الصاخبة المدمرة .

ونحن لا نشك مطلقا أن الفارابي الذي كان يتمتع بعبقرية فذة ، وذكاء خارق ، قد استقى نظرياته الاجتماعية والسياسية والمدنية مما كان يتمثل أمام ناظريه من مشاهد الفحش والفسق والفجور في المجتمعات المنغمسة ببذخ وفساد الخلافة العباسية . ومما لا ريب فيه أن قيام الفلاسفة والحكماء والمصلحين أمثال الفارابي وغيره لايجاد الأنظمة والقوانين الاصلاحية والاجتماعية والسياسية والدينية على أسس من العدالة والمثالية كنتيجة حتمية لتلك العوامل الاجتماعيةوالسياسية والدينية التي ظهرت على مسرح العالم الاسلامي عامة وفي مملكة بني العباس خاصة .

ولما كان الفارابي في طليعة الفلاسفة المسلمين الذين وقفوا وجودهم العرفاني على اظهار الحقائق الكامنة وراء الوجود والموجودات ، فقد استحق بحق وصدق أن يلقب بالمعلم الثاني ، كونه وضع نظاما اجتماعيا وفلسفيا ودينيا قدوة مثاليةللبشرية

جمعاء ذو أهداف ومقاصد لا يزال الفكر البشري حتى عصرنا يبحث لجلاء غوامضه ، وسبر أغواره لاكتشاف رموزه واشاراته التي أثرت في العقول ، وأخرجتها من حد القوة الى حد الفعل ، ومن حيز الجمود والتعصب الى حيز الانطلاق والتحرر .

ويلاحظ من خلال مصنفات هذا المعلم الحكيم أنه مهد السبيل لنشر الافكار الحرة المثالية في العالم الاسلامي ، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون من البحث فيما هو أقل خطرا منها ، وأن لتلامذة هذا الحكيم الكبير الفضل على النتاج الفكري الاسلامي بما أوجده الفارابي معلمهم من فتوحات فكرية عظيمة نفذ من خلالها الى صميم واقع فلسفة كونية عالمية خالدة ، فترك للاجيال أعظم ما يتركه العقل العرفاني من انتاج وابداع ، بالرغم من وجوده كما أشرنا في عصر مضطرب صاخب بالثورات والحركات التي نتجت عن النقمة العارمة على الحكام والأمراء والخلفاء ، لفساد الحكم وانتشار الفوضى الاجتماعية التي كان الناس يتوقون للتخلص منها والانطلاق الى عالم رحب ومجتمع مثالي يحفظ للمرء حريته وكرامته

وسعادته ، في ظل مدينة فاضلة تتمتع بكافة المقومات العقلانية والاخلاقية ٠

ولقد توصل الفارابي عن طريق الايمان العميق الى جوهر الحكمة العقلانية العرفانية فعب من معينها السرمدي الرقراق حتى الثمالة ، وارتشف من رحيق الحقيقة حتى توصل الى اكتشاف الحقيقة الماورائية المختفية خلف الرموز والاشارات ، وبذلك انتقلت نفسه العارفة بعد أن عرف حقيقتها، وأسباب وجودها في عالم الكون والفساد ، من القوة الى الفعل فاتحدت وتلاحمت سرمديا مع الكل الذي شعت منه ، فشعرت بالسعادة الابدية القصوى ، ونظرت بعين العقل الى جسدها الفاني فاحتقرته ونبذته ليستحم ويخلص مما علق به من أدران وشهوات عالم الكون والفساد ، وهو يتمثل بقول الشريف الرضي :

وان مقام عندي في الأعادي
كمثل البدر تنبحه الكلاب

رموني بالعيوب ملفقات
وقد علموا بأني لا أعاب

وانـــي لا تروعنـــي المخـــازي
وانـــي لا يـــروعنـــي السبـــاب
ولما لم يلاقوا فيَّ عيبا كسوني من عيوبهم وعابوا

وفي نهاية المطاف لا بد لنا من الاشارة الى أولئك الكتاب الذين طلعـوا علينـا مؤخـرا بتفسيرات غريبة ، وفريـات جديـدة ، لفقوهـا ونظموهـا ورتبوها . حـول الفارابي وفلسفتـه الحقانيـة وآرائه العرفانية العقلانية ، فاتهموه بأنه كـان يونانيا في تفكـيره ، انفصـل عن نطـاق الأمـة الاسلامية ، وكرهته ولعنته حتى يومنا هذا ... كان لا يأبه باجماع الأمة الاسلامية .. الخ ..

فنقول لهؤلاء الذين أعماهم التعصب الدينـي المقيت عن النظر الى واقع الامور بعين التجـرد والنزاهة والعلم ، سامحهم الله وهداهم الى طريق الرشد والهداية ، وألهم الحكماء والمعلمين الذين ينظرون الى ذواتهم بنور العقل منبع العلم والمعارف ، الصبر .

بيروت في ٢٠/٤/١٩٧٩
مصطفى غالب

حياة الفارابي :

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي في بلدة وسيج (١) قرب فاراب ، على نهر سيحون في بلاد الترك سنة ٢٦٠ هجرية ٠ وما كاد يبلغ أشده حتى هاجر الى بغداد بصحبة والده الذي كان جنديا فقيرا معدما ، وفي بغداد درس العربية ، وتعلم النحو على أبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ، وقرأ العلم العرفاني الحكمي على الطبيب « يوحنا

(١) الاراء مختلفة ومتضاربة حول مكان ولادة الفارابي حيث يرى ابن النديم ان مولده في فارياب الخراسانية ، ويقول اكثر مؤرخيه انه ولد ونشأ في فاراب ، ولكنهم يختلفون فيها فيزعم ابن خلكان انها في بلاد الترك وكانت تسمى أطرار ويرى الاخرون ان فاراب تقع في بلاد فارس ٠ وهكذا يتأرجح نسبه بين التركي والفارسي٠

ابن حيلان » وتضلع في المنطق على أبي بشر متى ابن يونس ٠

غادر بغداد سنة ٣٢٩ هجرية بعد أن دخلها القائد الديلمي توزون وقتل الخليفة المتقي ، متوجها الى دمشق فوصلها سنة ٣٣٠ هجرية ٠ فأقام فيها فترة قليلة ثم توجه الى حلب ولزم بلاط سيف الدولة الحمداني معززا مكرما بضع سنوات يعتزل الناس ويشتغل بالحكمة والتأليف ٠

ويحدثنا ابن خلكان عن كيفية دخول الفارابي على سيف الدولة فيقول : « رأيت في بعض المجاميع ان أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الاتراك وكان ذلك زيه دائما فوقف ٠ فقال له سيف الدولة : اقعد ٠ فقال : حيث أنا أم حيث أنت ؟ فقال : حيث أنت ، فتخطى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه ٠ وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به ، قل أن يعرفه أحد ٠ فقال لهم بذلك اللسان : ان هذا الشيخ أساء الأدب واني سائله عن أشياء ان لم يعرف بها

فأفرقوا به • فقال أبو نصر بذلك اللسان : أيها الأمير اصبر فان الامور بعواقبها • فعجب سيف الدولة منه وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لسانا • فعظم عنده • ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن • فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده • ثم أخذوا يكتبون ما يقوله • فصرفهم سيف الدولة وخلا به فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا • قال : فهل تشرب ؟ فقال : لا • فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم • فأمر سيف الدولة باحضار القيان • فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي • فلم يحرك منهم أحد آلته الا وعابه أبو نصر وقال له أخطأت • فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصنعة شيئا ؟ فقال : نعم • ثم أخرج من وسطه خريطة فتحها وأخرج منها عيدانا وركبها ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيبا آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضربا آخر فنام كل من كان في المجلس حتى البواب • فتركهم نياما

وخرج • ويحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وهو أول من ركبها هذا التركيب » •

ويرى ابن أبي اصيبعة ان الفارابي لم يكن يتناول مما كان ينعم به عليه سيف الدولة سوى أربعة دراهم في اليوم ، يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني بهيئة ولا منزل، ولا مكسب • وأنه كان قاضيا في أول أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكليته على العلم ، فعظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثرا للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره •

وقد كان الفارابي كما تذكر النصوص التاريخية مولعا بالتنقل والاسفار منذ صباه : تنقل في بلاد الاسلام ، حتى دخل العراق ، وألم ببغداد ، فتلقى طرفا من علوم الفلسفة على أستاذ نصراني ، وكان من زملائه في التلمذة أبو بشر متى بن يونس النصراني ، المشهور بترجمته للكتب اليونانية • وبعد أن أقام الفارابي كما نوهنا زمانا في بغداد ثم ارتحل الى مدينة حران وفيها يوحنا بن خيلان

الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفا من المنطق أيضا ·
ثم قفل راجعا الى بغداد ·

وفي بغداد عكف على سبر أعماق الفلسفة واستخراج معانيها ، فتناول بالبحث والشرح والتعليق جميع ما وصل اليه من كتب أرسطو · وقد وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه بخط أبي نصر : اني قرأت هذا الكتاب مئة مرة · كما نقل عنه قوله : قرأت السماع الطبيعي لأرسطوطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى اني محتاج الى معاودة قراءته · ويروى عنه أنه سئل : من أعلم بهذا الشأن أنت أم أرسطو فأجاب : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته ·

وفي بغداد ألف الفارابي أكثر كتبه ثم انتقل منها الى دمشق حيث عمل حارسا في بستان ، معرضا عن المناصب الرفيعة التي عرضت عليه ، وكان في الليل يسهر للمطالعة ، ويستضيء بقناديل الحراس · قام برحلة قصيرة الامد الى مصر سنة ٣٣٧هـ ، ثم عاد الى حلب ، ثم صحب سيف الدولة الى دمشق سنة ٣٣٩هـ ، فأدركته الوفاة هناك في شهر رجب من نفس العام وله من العمر ثمانون عاما ، وقيل

أن سيف الدولة حزن عليه حزنا شديدا ، وصلى عليه ، ودفن في مقبرة الباب الصغير ٠

مكانة الفارابي الفكرية :

عرف الفارابي بين أقرانه من علماء وفلاسفة عصره بأنه كان قوي التفكير ، يتقن العديد من لغات عصره ، قيل أنها تجاوزت السبعين ، كان متوقد الذهن ، حاد الذكاء ، رياضيا شاعرا بعيد الغور ، كريم النفس ، يحب الخلوة والانفراد ، فلا يشاهد الا بقرب الينابيع الرقراقة ، أو بجوار الاشجار الباسقة الخضراء ، يؤلف ويصنف ويعزف أطيب الالحان ، وأرق الانغام ٠ عشق الموسيقى فبرع فيها ، وداعبت أنامله الاوتار فأضحك وأبكى، اخترع القانون وعزف عليه فاستولى على سامعيه ، وسلب ألبابهم ، وحير عقولهم ، فحلقوا بالأجواء مع الانغام العجيبة الخالدة يعبون من ينابيعها الرقراقة ٠ وكانت للفارابي معرفة في صناعة الطب ، وعلم بالأمور الكلية منها ولكنه لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها ٠

ويعتبر الفارابي أول الفلاسفة العظام الذين فلسفوا الدين الاسلامي ، وهو أول من حمل المنطق

اليوناني تاما منظما الى العرب • وقد لفت نظره أرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فأظهر ما غمض من رموزها واشاراتها، وكشف سرها، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أهمله الفلاسفة من صناعة التحليل وانحاء التعليم وبذ في ذلك أهل الاسلام ، حتى سمي المنطقي والمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الاول • واعتبره ابن خلدون من أكابر الفلاسفة في الملة الاسلامية وأشهرهم •وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية الا أنت واجد جذورها عند الفارابي •

وسعة أفق الفارابي العقلانية تظهر بوضوح في مصنفاته الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت معروفة في عصره ، من الطبيعيات ، الى الالهيات ، وعلوم الدين كالفقه والكلام ، الى الرياضيات ومشتقاتها ، الى الفلك والمنطق والاجتماع ، والموسيقى • والفارابي بنظر علماء العرب والاسلام من أعظم فلاسفة العرب الذين هذبوا صناعة المنطق ، ونال قصب السبق على

جميع المحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها ورموزها ٠

ويذكره ابن مباعد فيقول : « لقد أخذ الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان فبذ جميع أهل الاسلام فيها ، وأربى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وأنحاء التعاليم ، وعرف طرق ستعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة (١) ٠ ويقال ان سبب قراءة الفارابي للحكمة أن رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت هوى من نفسه ، وتحرك الى قراءتها حتى صار فيلسوفا ، وقد تخرج ابن سينا بكتب الفارابي ، وانتفع بكلامه (٢) ٠ ونوه القفطي بنبوغ الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب أرسطو قال : « وهذا الرجل

---

(١) ابن ابي اصيبعة : ج ٢ ص ١٣٤ ٠

(٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان : ص ١١٠ ٠

أفهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير » ٠

ولقد أكسبت الفارابي مصنفاته في المنطق شهرة عظيمة حتى أن ابن سينا بالذات قد أخذ علم المنطق والقياس من مصنفات الفارابي ، والفارابي كما هو معروف نهج نهج أرسطو في تعاليمه وتقسيماته، والتدرج وقواعد القياس والبرهنة ، ولكنه وضع قواعد لها وكشف المغالطات ووسع بعض النقاط التي أوجزها أرسطو ، بحيث أصبحت مصنفات الفارابي في علوم المنطق شعبية لسهولة أسلوبها ودقة علومها ٠

آثار الفارابي العرفانية :

ترك الفارابي تآليف وتصانيف كثيرة فقد أكثرها مع مرور الزمن ، وقد أتى على ذكر مؤلفاته القفطي (١) وابن أبي أصيبعة (٢) وجعلاها ١٧ شرحا و٦٠ كتابا و٢٥ رسالة ، منها ١٢ كتابا في

(١) كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ ٠
(٢) عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٣٨ ٠

المنطق و٩ كتب في الرياضيات والنجوم والكيمياء ، و٣ كتب في الموسيقى ٠

ويعد الفارابي الشارح العربي الوحيد لأرسطو ٠ ولم تقف شروحاته لأرسطو فحسب ، بل شرح لغيره من الفلاسفة والعلماء ، ككتاب « النفس » لاسكندر أفروديسي ، وكتاب « المجسطي » لبطولومايوس ٠ وكتب الفارابي بالاضافة الى هذه الشروحات في « العقل والمعقول » و « قوى النفس » و « الواحد والوحدانية » و « الجوهر » و «الزمان» و «الفراغ» و « المساحة » و « القياس » ٠

١ ــ رسالة في العقل : ذهب فيها الى أن العقل له معاني عديدة : فالجمهور يقصدون بالعقل التعقل ، والمتكلمون يعنون به « الأمور المشهورة المتعارفة عند الجمهور » ٠ ثم ينهج نهج أرسطو في مؤلفاته المختلفة عندما يتحدث عن العقل ٠

٢ ــ كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة أو كتاب « السيرة الفاضلة ، أو الملة الفاضلة » ٠ ويرى ابن أبي أصيبعة ان « السياسة المدنية » هو

ذات « مباديء الموجودات » الذي اشتهر عند دارسي الفلسفة ، وترجمه موسى بن تيبون الى العبرية ٠ ويتكون هذا الكتاب من قسمين : القسم الاول فلسفي ما ورائي شرح فيه الفارابي مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون بالأمور العقلانية ، وتبسط بالنظريات المتعلقة بمكونات الوجود ومباديء الموجودات الست ٠

أما القسم الثاني فبحث فيه الفلسفة السياسية وتعرض للتعاون بين البشر وأصناف المدن ٠

٣ ـ كتاب احصاء العلوم : عمد الفارابي فيه الى احصاء وتلخيص سائر العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم وجعله في خمسة فصول هي :

١ ـ في علم اللسان أو علم اللغة ٠ ٢ ـ في علم المنطق ٠ ٣ ـ في علم التعاليم ٠ ٤ ـ في العلم الطبيعي والعلم الالهي ٠ ٥ ـ في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ٠ طبع هذا الكتاب في مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩٢١ ٠ ثم نشره الدكتور عثمان محمد أمين في مصر سنة ١٩٣١ بعد أن

صححه ورتبه وقدم له وعلق عليه وترجمه ونشره في الاسبانية بمدريد المستشرق بالنسيا سنة ١٩٣٢ · وفي كل فصل من الفصول الخمسة يعرف الفارابي كل علم وكل فرع محددا اياها وشارحا لها شرحا موجزا مبسطا ·

٤ ـ كتاب « التوفيق بين أفلاطون وأرسطو » أو « الجمع بين رأي الحكيمين » ·

يقول الفارابي في مقدمة هذا الكتاب : « رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت ، في مقالتي هذه ، أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه » ·

وفي المقدمة نلاحظ أن الفارابي يتحدث عن الفلسفة وما يتفرع عنها ويستعرض كيفية التدرج فيها وترتيب العلوم المتفرعة عنها ، ثم يعمدا الى ايجاز كتب أفلاطون وتلخيص فلسفته في قسم خاص من الكتاب ، ويفرد كذلك بحثا آخر عن الكتاب ليحلل فيه تآليف وغايات كتب أرسطو ، ليلخص مذهبه محاولا التوفيق بين التعليمين وخاصة ما يتعلق منها بقدم الجواهر « أأعيان الجواهر أقدم أم مثلها ؟ يعني : أيهما أقدم في الوجود : الجسم المادي في عالمنا كما يقول أرسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملأ الأعلى ؟ » كيف يكون الابصار . أبانفعال في البصر ، كما يقول أرسطو أم بخروج شيء من العين يحيط بالاجسام ، كما يقول أفلاطون ؟ أيكون البصر بانعكاس النور عن الاجسام الى العين أم بخروج نور من العين الى الاجسام ؟ الطبع أشد تملكا للانسان أم العادة ؟ النفس ، العالم قديم كما يقول أرسطو أم محدث كما يقول أفلاطون ؟ وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا ؟ الفيض ، الثواب والعقاب .

ويخلص الفارابي من كل هذا الاستعراض الشيق الحقاني الى القول بأنهما لم يناقضا بعضهما،

وما مذاهبهما الا تعابير مختلفة لحقيقة واحدة ·
« ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الامثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء الى الحقيقة » ·

ومما لا شك فيه ان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين يؤكد بأن الفلسفة بالرغم من اختلاف وجهات نظر الفلاسفة واحدة لا يبدل الزمان مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها · ولكن البعض من الذين ناقشوا آراء الفارابي في هذا الكتاب يذهب الى أن الخلاف بين أفلاطون و بين أرسطو ، في الأمور التي استعرضها الفارابي وعبر عن رأيه فيها عظيم جدا حتى التضاد أو التناقض كما هو معروف في تاريخ الفلسفة · ويردون محاولة الفارابي للتوفيق بينهما الى أن الفارابي لم يكن قد اطلع على جميع آراء أرسطو الخالصة من الشوائب الذي علق بها من المذهب الاسكندراني، وكذلك لا يعرف جميع نظريات وآراء أفلاطون الخالصة من الأدران والشوائب ذاتها ·

ولم يقف رأيهم عند هذا الحد بل تعداه الى الزعم بأن الفارابي لم يوازن بين آراء أفلاطون وبين آراء أرسطو ، انما وازن آراء الاسكندرانيين الذين شوهوا أفلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوهوا آراء أرسطو على الأخص. ويشيرون الى أن الفارابي اعتمد في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع على رسالة لامونيوس في الموضوع نفسه. وآمونيوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني.

وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من الاستشهاد بكتاب « أثولوجيا » وكتاب « أثولوجيا » هذا منحول لأرسطو. وانه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لأفلوطين ، وخصوصا من الفصول الرابع والخامس والسادس. ولقد آمن الفارابي الايمان كله بصحة نسبة هذا الكتاب الى أرسطو فاتخذه مصدرا لنظرياته ، بينما لا يوجد فيه الا آراء اسكندرانية. لذلك يمكن القول بأن الفارابي لم يوفق تمام التوفيق في الجمع بين رأيي الحكيمين ، كونه بنى مذهبه الانتقالي التوفيقي على ما ورد في كتاب « الأيثولوجيا » المزيف ، ولم يخامره الشك في هذا

الكتاب ، ولا تصور وقوع التناقض عند أرسطو ، بل آمن حرصا منه على وحدة الفلسفة وعدم تبدلها بتبدل الزمان ، والمكان ، واعتقاده بوحدة العقل ، واتفاق الناس فيه ، وان الحكمة والشريعة واحدة، لا تخالف الدين . لذلك رأى الفارابي أن يحاول تطبيق مذهب الحكيمين على عقائد الدين الاسلامي وتعاليمه .

٥ ـ كتاب فصوص الحكم : ترجم الى الالمانية واللاتينية « ديتريشي » . مشكوك بصحة انتساب هذا الكتاب للفارابي .

٦ ـ كتاب السياسات المدنية : حيدر أباد سنة ١٩٣٣ وترجم الى الالمانية والعبرية .

٧ ـ تحصيل السعادة : حيدر أباد سنة ١٩٣٢ .

٨ ـ التنقيب على السعادة : حيدر أباد سنة ١٩٣٣ .

٩ ـ رسالة في اثبات المفارقات : حيدر أباد سنة ١٩٣٢ .

١٠ ـ التعليقات : حيدر أباد سنة ١٩٣٣ .

١١ ـ كتاب الموسيقى الكبير .

١٢ ـ رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

١٣ ـ عيون المسائل .

١٤ ـ ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٥ ـ الابانة عن غرض أرسطوطاليس .

١٦ ـ عيون المسائل (٢٢ مسألة في المنطق والطبيعيات والماورائيات والنفس والفلك) .

١٧ ـ مسائل فلسفية وأجوبة عنها (٤٢ مسألة في مختلف فروع الفلسفة والعلوم) .

وبالاضافة الى هذه الكتب والرسائل له كتب كثيرة جلها كما أشرنا مفقود ، وقد خصص بعضها للرد على جالينوس ، وابن الراوندي ، والرازي ، ويحيى النحوي ، ويقال أن له كتاب في الخطابة يقع في عشرين جزءا .

وروى له الأقدمون أبياتا من الشعر ، شك ابن خلكان فيها ، وان يكن قد نقلها مع الناقلين . ومنها قوله :

يا علة الأشياء جمعا ، والـذي
كانت به ، مـن فيضه المتفجر

رب السماوات الطباق ، ومركز
في وسطهـن من الثرى والأبحـر

اني دعوتـك مستجيبـا مذنبـا
فأغفر خطيئـة مذنـب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل مـن
كدر الطبيعة ، والعناصر عنصري

وله أيضا :

أخـي خل حيز ذي باطـل
وكـن للحقـائـق في حيـز

فما الدار دار مقـام لنـا
وما المرء في الارض بالمعجز

ينافس هـذا لهـذا علـى
أقل مـن الكلـم الموجـز

وهل نحن الا خطوط وقعن
على نقطة وقـع مستوفـز

محيط السماوات أولى بنـا
فماذا التنافس في مـركـز

مذهب الفارابي وفلسفته :

بالرغم من أن أغلب الذين بحثوا في آثار الفارابي ومصنفاته الفلسفية والعلمية والمنطقية يؤكدون بوجود نوع من المشادة والتناقض بين الفارابي ، الذي يعد بحق سابق المتكلمين وزعيمهم، وبين « مدرسة الفلاسفة » التي كان الرازي أحد مؤسسيها • ويردون هذا التناقض لأن فلسفة الفارابي حسب زعمهم نظرية بواسطة المنطق الذي تفرد به ، بينما ذهبوا الى أن فلسفة الرازي استنباطية استنتاجية عن طريق الاختبار العملي والعقلي •

ونحن نرى أن مذهب الفارابي لا يختلف عن مذهب الفلاسفة العرب ، الذين شرحوا فلسفة أرسطو ومزجوها بالآراء الافلاطونية المحورة في مدرسة الاسكندرية ، وقد أخذ بهذا المذهب قبله الكندي ، وبعده ابن سينا وابن رشد • ولكن الفارابي قام بشروحات وتعليقات فريدة من نوعها لتضلعه في علم المنطق ، وسموه في النظريات العقلانية •

وليس التناقض الموجود في بعض أقوال وآراء

الفارابي العرفانية الا رموزا واشارات لم يفهمها المتأخرون فراحوا يهزأون بفلسفته ويعيبون عليه بعض الافكار العقلانية الماورائية ويحيطونها بهالة من التناقض والريب • ولنستمع الى ابن طفيل ماذا يقول : « ان معظم ما دونه أبو نصر الفارابي كان في المنطق ، وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة فمملوء بالريب والتناقض » •

ويقول صاعد الاندلسي : « بذ في صناعة المنطق جميع أهل الاسلام ، وأربى عليهم بالتحقيق فيها ، فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » •

ولا بد لنا طالما نتحدث عن مذهب الفارابي وفلسفته من التطلع الى آراء بعض العلماء والمفكرين الذين عالجوا أفكار وتأملات الفارابي وفلسفته ومذهبه • قال الدكتور ابراهيم مدكور : « في أساس مذهب الفارابي نجد أرسطو وأفلوطين • اذا كان المفكر العربي قد أخذ عن أرسطو فكرة

الآلهة « الروح المحض » فقد قبس عن أفلوطين فكرة الاله اللامتناهي والمتسامي فوق الكائنات • واذا كانت نظرة العقول العشرة مستمدة من نظام أرسطو الفلكي ، فانها مستندة بالوقت نفسه الى مباديء الفيض لأفلوطين • واذا قال مع أرسطو بأن النفس صورة الجسد ، فقد جزم مع مدرسة الاسكندرية بأنها جوهر روحاني مفارق • واذا كانت السعادة التامة عند الفارابي نجد أصولها في كتاب الاخلاق لأرسطو،فانها ترتبط حتى لا انفصام بتساعيات أفلوطين وفكرة انخطاف النفس وانجذابها الى الملأ الأعلى (١) » •

ولكي يظهر الطابع الروحاني المثالي عند الفارابي يقول مدكور : « يرى الفارابي الروح في كل مكان : الهه روح الارواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محض ، ورئيس مدنيته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد •والروح هو الذي يسير العالم السماوي وينظم عالم من تحت القمر • وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تعظيم للعقل وحنين للفكر ، فالكائن الاول

(١) مكانة الفارابي : ص ٢٢٠ •

هو عند الفارابي معقول المعقولات وفكرة الفكر ، وليست الكائنات الاخرى سوى امتداد لهذا المعقول ومظهر من مظاهر هذا الفكر • ونحن لا نصعد الى العالم الروحاني ولا نحصل على السعادة الا بالفكر والعلم والتأمل (١) » •

وعندما يعالج الدكتور عثمان أمين الناحية التوفيقية عند الفارابي يقول : « فيلسوف مسلم جمع بين مزيتين : الاخلاص للفلسفة والايمان بالدين • وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين ، لغة العقل ولغة القلب ، وهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للانسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعية وراء الكمال ، وكأن الفارابي قد جاء الى العالم ليؤدي رسالة جليلة خلاصتها ان الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الانساني فاضلا وبدونها يكون ضالا • فويل للمجتمع اذا تنكر للفلسفة أو الدين ، وما أشقانا اذا طغت علينا المادة فخلت حياتنا من مشاغل الروح (٢) » •

---

(١) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ •
(٢) شخصيا تومذاهب فلسفية : ص ٦١ •

ويتنـــاول المستشرق دي بـــور الفارابي مـــن الناحية الفلسفية فيقول : « اذا نظرنا الى فلسفة الفارابي في جملتها ، وجدناها مذهبا روحانيـــا متسقا تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهبا عقليا • وكل ما هو مادي محسوس فمنشأه القوة المتخيلـــة ويمكن اعتباره تصورا مشوشا •• كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود • وكان ملكا في عالم العقل أما من حيث ما يقتنى من متاع الدنيا فكان فقيرا • كان فانيا في مجردات العقل المحض وكان تلاميذه يجلونه ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ، أما علماء المسلمين الحقيقيون فقد رمـــوه بالزندقة فوسم بها الى الابد ، وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده •• لم يجعل بين تعاليمه في الاخلاق والسياسة مكانا لأمور الدنيا أو للجهاد ، ولم تكن فلسفته ترمي الى اشباع الرغبات الماديـــة من أي نوع (١) » •

ويصف الخوري الياس فرح فلسفة الفارابـــي بأنها مزيج من مذاهب أفلاطون وأرسطو والمشائين والاسكندرانيين ، ويقول : « كانت الافلاطونيـــة

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ١٧٦ •

بحاجة الى شيء من الروح العلمية المدققة والرصانة المنطقية فحذف منها الفارابي تلك الاحلام الشعرية التي لا تستند على تجربة ولا برهان ، كالقول في أزليــة النفس ، وتذكــر العلــوم ، والتناسخ ، والاضمحلال الكلي في الله ، وأدخل فيها تحليلات أرسطو العميقة في علاقة النفس بالبدن ، وضبط قوانين الادراك الحسي ، والادراك العقلي ،وكيفية الانتقال من الأول الى الثاني ‥ » ٠

ويتساءل الأستاذ محمد موسى اذا كان الفارابي قد وفق بين العقل والنقل من خلال أرسطو ، فيقول: « هل نجح الفارابي فيما أراده من التوفيق بــين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين ؟ نرى أنه ــ مع ما بذله من جهد في هذا المضمار ــ من السهل أن نقول : لا ، ذلك أنه على الرغم من محاولــة الفارابي الى حل مسألة الواحد وصدور العالم عنه، وكيفية هذا الصدور ، قد بقي اله أرسطو غــير مقبول في الاسلام مع ما نال نظرية أرسطو مــن تعديل يرجع الى أفلاطون ومدرسة الاسكندرية ‥ وفي الحق أن الها يصور العالم عنه بلا ارادة وخلق منه ، ولا نشاط له ، وبينه وبين هذا العالم وسطاء عديدون ، ولا يعلم الا ذاته ، انه كذلك لا يمكن

أن يتفق والعقائد الصحيحة التي جاء بها الاسلام ، وان عني الفارابي ـ في نظرية الفيض التي أراد بها على ما هو معروف التوفيق بين أرسطو والاسلام ـ يجعله سببا فاعلا (١) » ٠

ونحن نقول بعد هذه الآراء المتنوعة المختلفة لقد كان الفارابي وما خلفه من تراث عقلاني عرفاني حجر الزاوية الصلد في بناء شرخ الفلسفة الاسلامية الصحيحة الناهدة الى المثالية والكمال المطلق الخالي من الشوائب والأدران ، وستظل أفكاره الحقانية تتبوأ الصدارة حتى يطل على العالم الاسلامي عبقري جديد يفعل ما فعله الفارابي في عصره ٠

الفارابي والمنطق :

من المؤكد ان علم المنطق يعتبر من الموضوعات الهامة التي شغلت معظم أوقات الفارابي ،فاشتغل فيه كعلم مستقل وكتب فيه كثيرا ، كما نقل كافة النظريات المنطقية اليونانية تامة منظمة مرتبة الى العرب في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة

(١) بين الدين والفلسفة : ص ٦٣ ٠

ومرشدة على ما أغفله الفلاسفة الذين تقدموه من صناعة التحليل وأنحاء التعليم فكسب قصب السبق على جميع فلاسفة الاسلام الذين اهتموا بالعلوم العقلانية الماورائية الناهدة الى الكمال والرفعة والسرمد ، لذلك لقب عن جدارة بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الاول . واعتبره ابن خلدون من عظماء العباقرة الفلاسفة الربانيين في الملة الاسلامية وأشهرهم .

ومما لا جدال فيه أن الفارابي قد تعمق في علم المنطق ونبغ فيه نبوغا خلب الألباب ، مما أكسبه شهرة واسعة في هذا المجال ، وجعله يرتقي الى مصاف النوابغ الخالدون ، وقد أذاع نظرياته المنطقية برسائل عديدة احتلت مكانا رفيعا ساميا في الاوساط العلمية ، حتى ان ابن سينا ، كما يشير الى ذلك بالذات ، تعلم المنطق والقياس من مصنفات وشروحات الفارابي عليها وعلى مصنفات الفلاسفة الذين سبقوه .

والملاحظ أن الفارابي في هذا المجال قد سلك مسلك أرسطو ونهج نهجه حرفيا من ناحية التعليم والتدرج ، وقواعد القياس والبرهنة ، وايجاد

القواعد لها ، ولم يغفل عن الاسهاب والتوسع في بعض النواحي والأمور التي اختصرها أرسطو ، وأجمعت الآراء على أن الفارابي هو رائد الفلاسفة الاول في الاسلام بلا منازع ، وأقربهم الى سبر أعماق فلسفة أرسطو وتوضيحها ٠

يقول ابن خلكان (١) : « الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق » فقد أوجد مذهبا فلسفيا كاملا ، وقام في العالم الاسلامي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي ، وهو الذي أخذ عنه ابن سينا وعده أستاذا له ، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة الاسلام ٠

وليس علم المنطق سوى التفكير الحقاني الذي يرشد الى الدروب الخالية من العقبات ، والبعيدة عن الاخطاء ، والتي توصل النفس الى الحقيقة الفاعلة في الوجود والموجودات ، عن طريق التأمل والتفكر بالنتائج والحاصلات اليقينية ، البعيدة عن الخطأ المنسجمة مع الصواب ، حرصا على عدم وقوعنا في التناقضات والمغالطات ، وصناعة المنطق

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ ٠

تهب العقل مجموعة من القوانين التي ترشده الى سواء السبيل ، وتنقله الى الحقائق الدقيقة الخفية وراء المعقولات (١) •

ولما كانت المعقولات على نوعين : منها ما لا يدرك الا بواسطة التدقيق ، والتأمل ، والتفكر ، والاستنباط ، على قياس واستدلال ، ولربما تاه في لججها الانسان وابتعد عن دروب الحق • وعليها مدار علم المنطق ، ومن قضاياها يستمد مباحثه العرفانية • وبعضها يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت (٢) • « وهي التي يجد الانسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها : مثل أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد ، وأشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال : ففي هذه دون تلك يضطر الانسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها الى قوانين المنطق » •

---

(١) احصاء العلوم : الفصل الثاني في علم المنطق ص ٦٧ •
(٢) تحصيل السعادة : ص ٢ •

ويرى الفارابي ان هذه الصناعة المنطقية تناسب وتنسجم مع صناعة النحو : ذلك أن نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات .

« وتناسب أيضا علم العروض : فان نسبة علم المنطق الى المعقولات كنسبة العروض الى أوزان الشعر ، وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » .

وأيضا فان القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في ادراك حقيقة ، تشبه الموازين والمكاييل التي هي آلات يمتحن بها في كثير من الاجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه أو قصر في ادراك تقديره ، وكالمساطر التي يمتحن بها في الخطوط ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط أو قصر في ادراك استقامته ، وكالبركار الذي يمتحن به في الدوائر ما لا يؤمن

أن يكـون الحس قـد غلـط أو قصـر في ادراك استدارته ·

فهذه جملة غرض المنطق · وبين من غرضـه عظيم غنائه : وذلك في كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا : فانه اذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباط مطلوب وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في تطلب ما نصححه مهملة تسبح في أشياء غير محدودة وتروم المصـير اليه من حيث اتفق ومن جهات عسى أن تغلطنـا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشعر به ، بل ينبغي أن نكون قد علمنا أي طريق ينبغي أن نسلك اليه وعلى أي الاشياء نسلك ومن أين نبتدىء في السلوك ، وكيف نقف من حيـث تتيقن أذهاننـا وكيف نسعى بأذهاننا على شيء شيء منها الى أن نفضي لا محالة الى ملتمسنا ، ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الاشياء المغلطـة لنا والملبسة علينـا فنتحرز منها عند سلوكنا · فعند ذلك نتيقن فيما نستنبطه أنا صادفنا فيه الحق ولم نغلط · واذا رأينا أمر شيء استنبطناه فخيل الينا أنا قد سهونا

عنه امتحناه من وقتنا : فان كان فيه غلط شعرنا به وأصلحنا موضع الزلل بسهولة » ٠

وعلى هذه الصورة يرى الفارابي ان عمليات العقل تشرح بالألفاظ ، وأحيانا ينشأ الخطأ في الفهم عن خلاف في تحديد اللفظ أو في غموضه وتعقيده والتباسه ، وقد ينتج ارتباط وثيق بين اللفظ والفكر ، يقتضي أن لا يستغني الفكر الصحيح ولا الحكم الصائب عن العلم بمعاني الالفاظ علما دقيقا ثابتا ٠ ومن هنا نتأكد ان موضوعات المنطق ليست سوى المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات ٠

وليست المعرفة الحقانية بنظر الفارابي سوى ادراك العقل لماهية لفظة ما ، كالشمس والقمر والانسان ، ويصل ذلك بطريقة الحد ٠ ومن التصور كما يقول الفارابي ما لا يتم الا بتصور آخر يتقدمه كالجسم مثلا لا يمكن تصوره ما لم يسبقه تصور الطول والعرض والعمق ٠ ومنه ما لا يحتاج الى تصور سابق كالوجوب والامكان لأنها معان ظاهرة ، صحيحة ، مركوزة في الذهن ٠

والمنطق كما يرى الفارابي « فيما يعطي من قوانين الالفاظ انما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ، ويأخذها من حيث هي مشتركة ، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما ، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج اليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان • وأما عنوانه فبين أنه ينبيء عن جملة غرضه : وذلك أنه مشتق من النطق • وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معان : أحدهما القول الخارج بالصوت ، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير • والثاني القول المركوز في النفس ، وهو المعقولات التي لا تدل عليها الالفاظ • والثالث القوة النفسانية المفطورة في الانسان ، التي بها يميز التمييز الخاص بالانسان دون ما سواه من الحيوان ، وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات والعلوم والصنائع ، وبها تكون الروية ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال • وهي توجد لكل انسان حتى في الاطفال ، لكنها نزرة لم تبلغ بعد أن تفعل فعلها : كقوة رجل الطفل على المشي ، وكالنار اليسيرة الضوء التي لا تبلغ أن تحرق الجذع ، وفي المجانين والسكران كالعين الحولاء ، وفي النائم كالعين المغمضة ، وفي

المغمى عليه كالعين التي عليها غشاوة من بخار أو غيره ... (١) » .

وأجزاء المنطق حسب اعتقاد الفارابي تقسم الى ثمانية أقسام : وذلك أن أنواع القياس وأنواع الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأي مطلوب في الجملة ثلاثة ، وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة في الجملة خمسة : برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية . فالبرهانية هي الاقاويل التي شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذى نلتمس معرفته، سواء استعملها الانسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب ، أو خاطب بها غيره ، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب : فانها في أحوالها كلها شأنها أن تفيد العلم اليقين ، وهو العلم الذي لا يمكن أصلا أن يكون خلافة ، ولا يمكن أن يرجع الانسان عنه ، ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه ، ولا تقع عليه فيه شبهة تغلطه ولا مغالطة تزيله عنه ، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا بسبب (٢) .

---

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ٧٨ .
(٢) المصدر نفسه ص ٨٠ .

أما الأقاويل الجدلية التي شأنها أن تستعمل في أمرين : أحدهما أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب في موضع يضمن المجيب حفظه أو نصرته بالأقاويل المشهورة أيضا • ومتى التمس السائل غلبة المجيب من جهات وبأقاويل ليست مشهورة ،والتمس المجيب حفظ ما وضعه أو نصرته بالأقاويل التي ليست مشهورة لم يكن فِعلهما ذلك فعلا على طريق الجدل •

والثاني أن يلتمس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا • والأقاويل السوفسطائية هي التي شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو حق أنه ليس بحق ، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك • وهذا الاسم ، أعني السفسطة ، اسم المهنة التي بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والايهام ، اما في نفسه أنه ذو حكمة وعلم وفضل ، أو في غيره أنه ذو نقص ، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة ،

واما في رأي حق أنه ليس بحق ، وفيما ليس بحق أنه حق .

وهو مركب في اليونانية من « سوفيا » ، وهي الحكمة ، ومن « اسطس » وهو المموه . فمعناه حكمة مموهة . وكل من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول في أي شيء كان ، سمي بهذا الاسم ، وقيل انه سوفسطائي . وليس كما ظن قوم أن « سوفسطا » اسم انسان كان في الزمان القديم ، وأن مذهبه ابطال الادراك والعلوم ، وشيعته الذين يتبعون رأيه وينصرون مذهبه يسمون سوفسطائيين ، وكل من رأى رأي ذلك الرجل ونصر مذهبه سمي بهذا الاسم : فان هذا ظن غبي جدا ، فانه لم يكن فيما سلف انسان كان مذهبه ابطال العلوم والادراك ، يلقب بهذا اللقب، ولا القدماء سموا بهذا الاسم أحدا ، لأجل أنهم نسبوه الى انسان كان يلقب بسوفسطا ، بل انما كانوا يسمون الانسان بهذا الاسم لأجل مهنته ونوع مخاطبته وقدرته على جودة المغالطة والتمويه، كائنا من كان من الناس ، كما لا يسمون الانسان جدليا لأنه ينسب الى انسان كان يلقب بجدل ، بل يسمونه جدليا لمهنته ونوع مخاطبته ولقدرته على

حسن استعماله صناعته ، كائنا من كان من الناس . فمن كانت له هذه القوة والصناعة فهو سوفسطائي ، ومهنته هي السوفسطائية ، وفعله الكائن عن مهنته فعل سوفسطائي (١) .

أما الأقاويل الخطبية فهي التي من شأنها أن يلتمس بها اقناع الانسان في أي رأي كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما ، اما أضعف واما أقوى : فان التصديقات الاقناعية هي دون الظن القوي ، وتتفاضل فيكون بعضها أزيد من بعض على حسب تفاضل الاقاويل في القوة وما يستعمل معها : فان بعض الاقاويل المقنعة يكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض ، كما يعرض في الشهادات : فانها كلما كانت أكثر فانها أبلغ من الاقناع وايقاع التصديق بالخبر وأشفى ، ويكون سكون النفس الى ما يقال أشد ، غير أنها — على تفاضل اقناعاتها — ليس منها شيء يوقع الظن المقارب لليقين : فبهذا تخالف الخطابة الجدل في هذا الباب .

والأقاويل الشعرية هي التي تركب من أشياء

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ٨٣ .

شأنها أن تخيل في الامر الذي فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس ، وذلك اما جمالا أو قبحا أو جلالة أو هوانا ، أو غير ذلك مما يشاكل هذه. ويعرض لنا عند استماعنا الاقاويل الشعرية عن التخييل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيه بما يعرض عند نظرنا الى الشيء الذي يشبه ما نعاف . فاننا من ساعتنا يخيل لنا في ذلك الشيء أنه مما يعاف ، فتنفر أنفسنا منه ، فنتجنبه وان تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما خيل لنا ،فنفعل فيما تخيله لنا الاقاويل الشعرية ، وان علمنا أن الامر ليس كذلك ،كفعلنا فيها لو تيقنا أن الامر كما خيله لنا ذلك القول : فان الانسان كثيرا ما تتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه أو علمه ، لأنه كثيرا ما يكون ظنه أو علمه ، مضادا لتخيله فيكون فعله الشيء بحسب تخيله لا بحسب ظنه أو علمه ، كما يعرض عن النظر الى التماثيل المحاكية للشيء والى الاشياء الشبيهة بالأمور (١) .

وانما تستعمل الاقاويل الشعرية في مخاطبة انسان يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه اليه

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص (٨٤ - ٨٥) .

واستدراجه نحوه : وذلك اما بأن يكون الانسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل مقام الروية ، واما أن يكون انسانا له روية في الذي يلتمس منه ، ولا يؤمن اذا روى فيه أن يمتنع ، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته ، حتى يبادر الى ذلك الفعل ، فيكون منه بالعجلة قبل أن يستدرك بروية ما في عقبى ذلك الفعل ، فيمتنع منه أصلاً ، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره الى وقت آخر • ولذلك صارت هذه الاقاويل الشعرية دون غيرها تجمل وتزين وتضخم ويجعل لها رونق وبهاء بالأشياء التي ذكرت في علم المنطق •

فهذه أصناف القياسات والصنائع القياسية ، وأصناف المخاطبات التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها : وهي في الجملة خمسة : يقينية ، وظنية ، ومغلطة ، ومقنعة ، ومخيلة • وكل واحدة من هذه الصنائع الخمس لها أشياء تخصها ، ولها أشياء أخر تشترك فيها » •

والخلاصة لافكار الفارابي المنطقية أنها بمجملها شروحات واقتباسات لأورغانون أرسطو ولكنه

أدرك أهمية هذه المعرفة الحقانية في الامور العقلية والكشفية لسبر أعماق الجواهر الحقة في كافة الموجودات • فطبقها وشرحها ورتبها في جميع نظرياته الفلسفية التي رد فيها على خصومه الذين اتهموه بالزندقة والانتساب الى الباطنية •

ويعلل الدكتور خليل الجر (١)تأويل الفارابي فيقول : « مما لا شك فيه ان الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة وباطني الهدف (والمعروف انه كان ينتمي الى الباطنية أو الاسماعيلية) ، فقد عمل على التقريب بين النظريات ، ورأى ان المذاهب واحدة في باطنها ، واحدة في حقيقتها ، وعمد الى التأويل بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة ، وتقلب بين الافلاطونية والارسطاليسية، فكان تارة أفلاطونيا يجر اليه أرسطو ، وكان تارة أخرى أرسطاليسيا يجر اليه أفلاطون ، ومر على بعض العقبات مر الكرام وكأننا به لا يعيرها اهتمامه ، ولا يريد أن يتنبه لها القاريء ، وكل ما يريد هو لفت النظر الى أن الخلافات لا تعدو الظاهر • والذي نستشعره من كلام الفارابي أنه

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٠٦•

ينظر الى سقراط وأفلاطون وأرسطو نظره الى سلسلة من الأئمة المعصومين ، ولهذا نراه ينزه أفلاطون وأرسطو عن امكان الوقوع في الخطأ...» .

الالهيات عند الفارابي :

الفيلسوف الاسلامي الكندي نقل الهيات أرسطو الى اللغة العربية ، ثم جاء الفارابي فشرحها وعلق عليها ، حتى جاءت نظرياته في هذا المجال منسجمة لتعليم أرسطو عن الالهيات وما وراء الطبيعة ، والتمييز بين الماهية والوجود ، ووجود الواجب الوجود المحض ، التام ، المطلق ، ولا بد من الاستماع الى رأي الفارابي بالموجود الاول حيث يقول : « ان الموجود الاول موجود بذاته وليس لوجوده سبب ، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات ، وهو بريء من جميع أنحاء النقص . من أجل ذلك كان وجوده أقدم الوجود وأفضل الوجود معا .

والموجود الاول كان دائما موجودا بالفعل ، ولم يكن قط موجودا بالقوة ـ أي أنه لم يوجد بعد ان لم يكن ـ ، وكذلك ليس له أفعال بالقوة

ـ أي أفعال لم تظهر بعد ـ من أجل ذلك هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته • ثم هو ليس مادة ، وليس هو صورة ، لأن الصورة لا تقوم الا في مادة • وكذلك ليس لوجوده غاية ، والا لكانت تلك الغاية أسبق منه في الوجود المطلق ، ولما كان هو موجودا أولا •

والموجود الاول مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن أن يكون ثمة شيء مثله حتى يكون شريكا له • ثم هو منفرد بوجوده وبرتبته لا ضد له • والضد عادة يشرك ضده أو يوازيه ، فيبطل ضده مرة ويبطله مرة أخرى ، وما دام هو موجودا ولم يبطله شيء ، فذلك دليل على أن ليس له ضد •

والموجود الاول ليس له حد ، أي تعريف دال على ماهيته ، ان الحد في الاصل وصف لاقسام الشيء المراد تعريفه ، فاذا عرفنا تلك الاجسام عرفناه • وبما أن الموجود الاول واحد من كل جهة وليس فيه أقسام ، فلا يمكن أن يكون له حد أو تعريف •

وبما أن الموجود الاول لا يشبهه شيء من

الموجودات ، كان كل ما فيه خاصا به وحده ،ولذلك كانت وحدته عين ذاته وعين وجوده • ثم بما أن وجوده ليس مادة ولا صورة ، فانه عقل بالفعل ، لأن العقل هو الموجود الوحيد الذي لا يحتاج في قوامه الى مادة أو صورة • وبما أنه أيضا مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن للموجودات الاخرى أن تدركه • ولا هو محتاج الى أن يدرك شيئا شبيها به من خارجه ليستعين بذلك على ادراك نفسه كما نفعل نحن عادة • ولذلك لا يدركه الا هو • وهذا معنى قولنا : انه يعقل نفسه • ومثل ذلك قولنا أنه عالم يعلم نفسه •

واذا قلنا أنه حكيم ، فاننا نعني أنه يعلم أفضل الاشياء علما دائما • وهو الحق ، لأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه ، والحق انما هو الموجود من جهة ما هو معقول • ثم هو حي لأنه يعقل الموجودات على تاهي (على نهاية الكمال من الادراك للموجودات) •

غير أننا نحن ندرك الموجود الاول ادراكا ناقصا لضعف قوى عقولنا ، لأن تلك القوى متلبسة بالمادة التي من شأنها أن تلحق بما يتلبس بها نقصا • ومن

أجل المادة التي فينا كان جوهرا بعيدا عن جوهره • ولكن كلما استطعنا أن نكون مفارقين للمادة ـ بالعلم وبتخلص النفس من أسر الجسد ـ أصبح ادراكنا للموجودات الاول أكثر كمالا • ولله عظمة وجلال ومجد هي له بحسب كماله هو ، وفي جوهره نفسه ، اذ لا يوجد خارجه ما هو أعظم منه أو مثله حتى يقارن بينهما • ولذلك يلتذ الموجود الاول بنفسه ويعشق ذاته لأن ادراكه لنفسه هو الادراك الأتقن (١) •

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا ، ولا تغاير أصلا ، فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحد فقط ، لأنه ان كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه • فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما ، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر • فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ،

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص (٣٨ ـ ٣٩) •

ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته • فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده ، وذلك محال •

وان كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ، ولم يكن في شيء يباين به ذلك الا بعد الشيء الذي به باين ذلك ، لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا هو الوجود الذي يخص ذاك • ووجود هذا مشترك لهما ، فاذن ذلك الآخر وجود مركب من شيئين : من شيء يخصه ، ومن شيء يشارك به هذا • فليس اذن وجود ذاك هو وجود هذا ، بل ذات هذا بسيط غير منقسم ، وذات ذلك منقسم • فلذلك اذن جزآن بهما قوامه • فلوجوده اذن سبب • فوجوده اذن دون وجود هذا وأنقص منه • فليس هو اذن من الوجود في الرتبة الأولى • وأيضا فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء آخر ، لم يكن تام الوجود ، لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده ، وذلك في أي شيء كان ، لأن التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا منه ، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه ، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد

شيء من نوع جوهره خارجا منه ، وكذلك كل ما كان من الاجسام تاما ، لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره ، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الأخر • اذا كان الاول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره • فاذن هو منفرد الوجود وحده ، فهو واحد من هذه الجهة (١) •

وأيضا فانه لا يمكن أن يكون له ضد ، وذلك يتبين اذا عرف معنى الضد • فان الضد مباين للشيء ، فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلا • ولكن ليس كل مباين هو الضد ، ولا كل ما لم يمكن أن يكون هو الشيء هو الضد • لكن كل ما كان مع ذلك معاندا ، شأنه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده اذا اجتمعا ، ويكون شأن كل واحد منهما أنه أن يوجد حيث الآخر موجود يعدم الآخر ، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الاول • وذلك عام في كل شيء يمكن أن يكون له ضد • فانه ان كان الشيء ضدا للشيء في فعله ، لا في سائر أحواله ، فان

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ٤٠ •

فعليهما فقط بهذه الصفة · فان كانا متضادين في كيفيتهما ، فكيفيتهما بهذه الصفة · وان كانا متضادين في جوهرهما ، فجوهرهما في هذه الصفة (١) ·

وان كان الاول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة ، فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يفسد ، وان يمكن في الاول أن يبطل عن ضده ، ويكون ذلك في جوهره · وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره ، بل يكون جوهره غير كاف في أن يبقى موجودا ، ولا أيضا يكون جوهره كافيا في أن يحصل موجودا ، بل يكون ذلك بغيره · واما ما امكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزليا ، وما كان جوهره ليس بكاف في بقائه أو وجوده ، فلوجوده أو بقائه سبب آخر غيره ، فلا يكون أولا· وأيضا فان وجوده انما يكون لعدم ضده · فعدم ضده اذن هو سبب وجوده ، فليس اذن هو السبب الاول على الاطلاق ·

وأيضا فانه يلزم أن يكون لهما أيضا حيث ما

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٢ ·

مشترك ، قابل لهما ، حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ، أما موضوع أو جنس أو شيء آخر غيرهما ، ويكون ذلك ثابتا ، ويتعاقب هذان عليه • فذلك اذن هو أقدم وجودا من كل واحد منهما •

وان وضع واضع شيئا غير ما هو بهذه الصفة ضدا لشيء ، فليس الذي يضعه ضدا ، بل مباينا مباينة أخرى سوى مباينة الضد ، ونحن لا ننكر أن يكون للاول مباينات آخر سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده • فاذن لم يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده ، لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود • فاذن الاول منفرد بوجوده ، لا يشاركه شيء آخر أصلا موجود في نوع وجوده • فهو اذن واحد • وهو مع ذلك منفرد أيضا برتبته وحده • فهو أيضا واحد من هذه الجهة •

وبعد هذا العرض الشيق حول الموجود الاول وكونه مخالف لكافة الموجودات العلوية والسفلية يرى الفارابي أن وحدته هي عين ذاته ، وأنه حق وحي وحياة فيقول : « فان وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي

هو به في ذاته موجود . فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحده في ذاته . وان أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه ، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الاول . فالأول أيضا بهذا الوجه واحد ، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه (١) .

ولأنه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فانه بجوهره عقل بالفعل . لأن المانع للصورة أن تكون عقلا وأن تعقل بالفعل ، هو المادة التي فيها يوجد الشيء . فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل : وتلك حال الاول . فهو اذن عقل بالفعل . وهو أيضا معقول بجوهره . فان المانع أيضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته،

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص (٤٦ - ٤٧) .

فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله يصير معقولا بالفعل · وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته · فان الذات التي تعقل هي التي تعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول ، فانه عقل وانه معقول وانه عاقل · هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم · فان الانسان مثلا معقول وليس المعقول منه معقولا بالفعل ، بل كان معقولا بالقوة ثم صار معقولا بالفعل بعد أن عقله العقل · فليس اذن المعقول من الانسان هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبدا هو المعقول · ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول ، ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل ، فان ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا · فالأول ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم ·

وكذلك الحال في أنه عالم ، فانه ليس يحتاج في أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم

ويعلم • وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد •

وكذلك في أنه حكيم • فان الحكمة هي ان العقل فضل الأشياء بأفضل علم ، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الاشياء • وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته • وكذلك بالنسبة في أنه حق ، وأنه حي ، ••• فان الحركة والزمان واللانهاية والعلوم وأشباهها من الموجودات ، فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص ، اذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود • والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجودا ، فلذلك كان يجب في الاول ، اذ هو في الغاية من كمال الوجود ، أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا • ونحن نجد الامر على غير ذلك ، فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الادراك ، اذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم ، يعتاص ادراكه ، ويعسر علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده •••

كذلك قياس السبب الاول والعقل الاول والحق الاول ، وعقولنا نحن • ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه ، ولا عسر ادراكنا له لعسره في وجوده ، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره •

ويلاحظ مما تقدم أن الفارابي يبني فلسفته الماورائية على أنه من الثابت من وجود الموجودات ، لا بد من وجود كائن واجب الوجود ، موجود بذاته، ووجوده علة وجود كافة الموجودات ، العلوية والسفلية ، وهذا ما يسميه السبب الاول ، والعقل الاول ، والموجود الاول بذاته ، الذي يمد ولا يستمد •

الفيض والعقول الابداعية عند الفارابي :

يصور لنا الفارابي فلسفيا وعقلانيا كيفية صدور الموجودات عن الموجود الاول في عالم الابداع ، بعد أن يجعل الموجود الاول السبب الاول لوجود سائر الموجودات ، لأنه بريء من جميع أنحاء النقص باعتبار وجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، لذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا • ولهذا كانت كافة الموجودات

التي أوجدها أقل منه كمالا • ولما كانت هـذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب أن تكون متفاوتة بالدرجة والكمال •

ويرى الفارابي أن الموجودات تصدر عن الاول من جهة الفيض وجوده • لأن الوجود يفيض فيضا ضروريا الا آنه ليس لغاية ، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هذا الايجاد جود منه ، فالوجود يصدر عنه ، كمـا يصدر النور عـن الشمس ، والحرارة عن النور ، بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم ، « ومتى وجد للاول الوجود الذي له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » • ومن ثم يأتي دور مراتب الموجودات التي فاضت عن الموجود الاول فيرتبهـا الفارابي كما يلـي : « ويفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، فيما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى » • ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة ، فيوجد عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتـة ، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن العقل الخامس

كرة المشتري ، وعن العقل السادس كرة المريخ ، وعن العقل السابع كرة الشمس ، وعن العقل الثامن كرة الزهرة ، وعن العقل التاسع كرة عطـارد ، وعن العقل العاشر كرة القمر ٠

وعنـد كرة القمـر ينتهـي فيض الاجسـام السماوية ، أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد ، لأن السماء الأولى هي أعلى الافلاك ، وكرة القمر أدناها ، وجميع هذه الافلاك محيطة بالأرض ، والارض ثابتة في المركز ٠ وأما بقية الموجودات التي تكون دون فلك القمر فلا تكون كاملة ، بل تترقى صعدا وتبلغ كمـالا قاصرا على طبيعة كل نوع من أنواعها ٠

وأدنى الموجودات التي هي دون فلك القمر عند الفارابي الهيولى التي لا صورة لهـا ، وفوقهـا العناصر الاربعة ، ثم الجماد ، ويليه النبـات ، فالحيوان البهيم ، ثم الحيوان الناطق ، الذي هو الانسان ٠ ومن امتزاج النفس البشرية بالشكـل والمادة المعنوية خرج الكـون الحسـي والانسان والحيوان والنبات والجماد ، وهي كلها تتألف من العناصر الأولية الاربعة التي دارت عليهـا علوم

جميع الفلاسفة القدماء وهي : التراب ، والهواء ، والماء ، والنار ٠

ولا بد لنا من الاستماع الى الفارابي وهو يتحدث عن كيفية صدور جميع الموجودات عن الموجود الأول فيقول : « والاول هو الذي عنه وجد ٠ ومتى وجد للاول الوجود الذي هوله ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ٠ ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ٠ فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الاول ، كما يكون وجود الابن ـ من جهة ما هو ابن ـ غاية لوجود الابوين ـ من جهة ما هما أبوان ٠ يعني ان الوجود الذي يوجد عنه يفيده كمالا ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا ، مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما ٠ فالأول ليس وجوده لأجل غيره ،

ولا يوجد بغيره ، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الاشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو شيء آخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لـذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئا من غير ذلك من الخيرات ، فهذه الاشياء كلها محال أن تكون في الاول ، لأنه يسقط أوليته وتقدمه ، ويجعل غيره أقدم منـه وسببا لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته ، ويلحـق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره • فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غـيره هو فـي جوهره ، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجـود غيره عنه • وليس ينقسم الى شيئين ، يكون بأحدهما تجوهـر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه ، كمـا ان لنا شيئين نتجوهر بأحدهما ، وهو النطق ، ونكتب بالآخر ، وهو صناعة الكتابة ، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر (١) » • ثم ينتقل الفارابـي الى

---

(١) المدينة الفاضلة : الفارابي : ص (٥٥ ـ ٥٦) •

التحدث في مراتب الموجودات فيقول : « الموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة • وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود ، كان كاملا أو ناقصا • وجوهره أيضا جوهر ، اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه • فيبتديء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص الى أن ينتهي الى الموجود الذي ان تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا ، فتنقطع الموجودات من الوجود • وبان جوهره جوهرا تفيض منه الموجودات من غير أن يخص بوجود دون وجوده • فهو جواد ، وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه • فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره • وجوهره أيضا جوهر ، اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ، أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ، ائتلافا وارتباطا وانتظاما تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة ،

وتحصل كشيء واحد ... (١) » .

وبعد هذا الشرح المبسط يصف الفارابي الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير ، فيقول : « يفيض من الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله عن الاول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة

(١) المصدر نفسه : ص ٥٨ .

المشتري ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود السادس • وهذا أيضا وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول • فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع • وهذا أيضا وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول • فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن • وهو أيضا وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الاول • فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع • وهذا أيضا وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول • فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر • وهذا أيضا وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر • وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول • ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى

مادة وموضوع أصلا • وهي الاشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات • وعند كرة القمر ينتهي وجود الاجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا (١) » •

النفس عند الفارابي :

يعتقد الفارابي أن النفس هي صورة الجسد وقوامه ، والقوة التي تعين الاجسام وتساعدها على بلوغ كمالها ، بأفعال تعتمد نوعين من الآلات : جسمية ولا جسمية وفقا للنوع الذي تنتمي اليه • فالنفس اذن قوة وصورة وكمال ، ثلاثة صفات لشيء واحد • يقال لها قوة بالقياس الى الافعال التي تصدر عنها ، غذاء ، نمو ، حركة ، ويقال لها صورة بالقياس الى المادة التي تصبح بها ذاتا قائمة بالفعل ، كوجود الحيوان والنبات ، ويقال لها كمال بالقياس الى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فيتميز عن سائر الكائنات ، الانسان والحيوان بطوابعهما ومميزاتهما •

ويرى الفارابي أن النفس يفيضها العقل الفعال

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ٦٢ •

كلما تهيأ جسم صالح لقبولها • وبما أنها صورة الجسد فلا يجوز أن توجد قبل البدن ، بل هي صفة ذاتية توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن • والنفس جوهر روحاني بسيط ، قائم بذاته وليس عرضا من أعراض الجسم الذي يتصل به •ولنستمع الى الفارابي ماذا يقول عن أجزاء النفس الانسانية وقواها : « فاذا حدث الانسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية ، ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التي بها يحس الطعوم ،والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات • ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه • ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة • فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبةو بعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله • ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن

أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقله ٠

فالقوة الغاذية ، منها قوة واحدة رئيسة ،ومنها قوى هي رواضع لها وخدم ، فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر أعضاء البدن في الفم ، والرواضع والخدم متفرقة في سائر الاعضاء ، وكل قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن ، والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذى بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب ، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال ، والاعضاء الخادمة هذه ، والاعضاء التي تخدم هذه الخادمة ، والتي تخدم هذه أيضا ٠ فان الكبد عضو يرؤس ويرأس ، فانه يُرأس بالقلب ويَرؤس المرارة والكلية وأشباههما من الاعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الكبد ، والكبد يخدم القلب، وعلى هذا توجد سائر الاعضاء ٠٠٠ (١) » ٠ ثم يذكر القوة الحاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ٨٨ ٠

الناطقة ، والقوة النزوعية ، ويشرح كيفكة عمل هذه القوى ومدى ارتباطها في النفس الانسانية ، وقد سماها القوى النفسانية • وانتقل الى القول في كيف تصير هذه القوى والاجزاء نفسا واحدة فقال : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الغاذية • والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة • والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها • وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسةوالمتخيلة والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار •

فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر • ويليه الدماغ ، فانه أيضا عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية ، لكن رئاسة ثانية ، وذلك لأنه يُرأس بالقلب ، ويرأس سائر الاعضاء ، فانه يخدم القلب في نفسه ،وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع • وذلك مثل صاحب دار الانسان ، فانه يخدم الانسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره ، بحسب

ما هو مقصود الانسان في الأمرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله ٠

من ذلك ، ان القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الاعضاء ، ومنه تسترفد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ٠ ومما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الاعضاء ٠ والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ اليها من القلب حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلا له ، وهذا أول أفعال الدماغ وأول شيء يخدم به وأعمها للاعضاء (١) ٠

ومن ذلك ان في الاعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواضع القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الاعضاء التي تخدم القوة النزوعية

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص (٩٢ - ٩٣) ٠

التي في القلب ، بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية • والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يُبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحس محفوظة عليها • والدماغ أيضا يخدم القلب في أن يرفد اعصاب الحركة الارادية ما يُبقي به قواها التي بها يتأتى للاعضاء الآلية الحركة الارادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب • فان كثيرا من هذه الاعصاب مغارزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ، وكثيرا منها مغارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ • فان الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الارفاد •

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود • وكذلك فكر القوة الناطقة ، انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، أي فعل • وكذلك حفظها وتذكرها للشيء • فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله ، وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره • فبجزء منه يعدل به ما يصلح به

التخيل ، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر • وذلك ان القلب ، لما كان ينبوع الحرارة الغريزية ، لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ، ولئلا يقصر أو يجود • فلم تكن كذلك في نفسها الا لغاية بقلبه • فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه • فجعل الدماغ لأجل ذلك بالطبع باردا رطبا ، حتى في الملمس ، بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل (١) •

والاعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع ، سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدانة مواتية للتمدد والتقاصر ، ولما كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلا ولما كان الروح الغريزي السالك في أجزاء

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ٩٤ •

الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها ، لم تجعل مغارزها التي بها تسترفد ما يحفظ قواها في القلب ، لئلا يسرع الجفاف اليها ، فتتحلل وتبطل قواها ، وأفعالها ، جعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان جدا ، لتنفذ من كل واحد منهما في الاعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة ، وتستبقي بها قواها النفسانية ، فبعض الاعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلا ، وبعضها محتاج فيها الى لزوجة ما • فما كان منها محتاجا الى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مغارزها في الدماغ ، وما كان منها محتاجا فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزجة ، جعلت مغارزها في النخاع ، وما كان منها محتاجا فيها الى أن تكون رطوبتها قليلة ،جعلت مغارزها أسفل الفقار والعصعص •••• » • ثم يصل الفارابي الى القوة الحساسة والمتخيلة والناطقة فيرى أنهما ليسا يختلفان • فيحدث عن الاشياء الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع ، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الاجناس ، المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن المحسوسات

الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة ، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها • فتتحكم فيها ، فيفرد بعضها عن بعض أحيانا ، ويركب بعضها الى بعض أصنافا من التركيبات كثيرة بلا نهاية، بعضها كاذبة وبعضها صادقة •

ثم يعمد الى وصف القوة الناطقة ، وكيف تعقل وما سبب ذلك ؟ فيقول (١) : « ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات • والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل : وهي الاشياء البريئة من المادة، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها • فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فانه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص (١٠١ ـ ١٠٢) •

هيولاني ، وهي أيضا بالقوة معقولة • وسائر الاشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل ، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضا في القوة الناطقة ، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل • وانما تصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات •

وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل • وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من القوة الى أن يصيرها بالفعل • والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق للمادة • فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر • لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر • فان البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر

بالقوة ، والالوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة • وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل ، ولا في جوهر الالوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل ، فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الالوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل ، وتصير الالوان بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة • كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئا ما يرسمه فيه • فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر • وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ، ويبصر الاشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه ، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني ، وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضا

عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال . ومرتبته من الاشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل . واذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية (١) .

المعقولات الأول المشتركة ثلاث أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان ومباديها ومراتبها ، مثل السموات والسبب

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ١٠٣ .

الاول وسائر المبادي الأخر ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادي » ٠

ويذهب الفارابي بعد كل هذا الشرح الدقيق الى أن القــوة الناطقة العاملــة تجرد التصــورات فتستخلص منها الافكار فالنطق ٠ والفكر هو الذي يقدم للارادة المشوقات أو المنفردات ، فتميل الى الخير وتنفر من الشر ٠ اما بواسطة الحس واما بالتخيل ، وجميع أعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة الرئيسة التي في القلب ٠ والنفس عند الفارابي هي صورة الجسد ولكنها منفصلة عن العقل الذي هو صورة النفس ٠

وليست عملية التفكير سوى قضية ما ورائية ، لأن العقل الهيولاني هو هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها ٠ اذ أن هناك معقولات هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل ، وهي أشياء بريئة من المادة ، مثل المدارك والمباديء والقوانين ٠ وهنالك أيضا معقولات ليست في جواهرها عقولا بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الاجسام المادية كالحجارة والاشجار وأفراد الناس ٠ لأن هذه المعقولات هي معقولات بالقوة قابلــة لأن

تترقى وتصبح معقولات بالفعل اذا وجد من يستطيع نقلها من القوة الى الفعل ، وذلك بتجريد صورتها من الاجسام التي هي فيها • ولن يكون ذلك الا بواسطة عقل بريء من المادة يساعد العقل الهيولاني على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمس البصر على أن يرى الألوان ، وهذا العقل الذي يستطيع نقل المعقولات من القوة الى الفعل هو العقل الفعال•

معاني العقل عند الفارابي :

يعتبر الفارابي العقل البشري أرفع ملكة ، هي بالقوة مهيأة لتقبل آثار المعقولات ، سواء كانت هذه معقولات مفارقة أو معقولات لاشياء مادية • ولكن ليس في الاشياء المادية ما يجعلها معقولات بالفعل ، وليس في عقلنا ما يجعل هذه المعقولات معقولة بالفعل ، لذلك لزم وجود فاعل يجعل المعقولات بالقوة تصبح معقولات بالفعل ، ويجعل عقلنا يمر من حال القوة ـ بالنسبة الى التعقل ـ الى حال الفعل ـ أي أن يعقل فعلا المعقولات ـ وهذا الفاعل هو آخر العقول المفارقة ، هو العقل الفعال الذي في فلك القمر •

واسم العقل بمفهوم الفارابي يطلق على أشياء

كثيرة : الاول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان أنه عاقل · الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل · والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان · والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب الاخلاق · والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس · والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة · أما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل ، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل · ويعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير ، أو يجتنب من شر · وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في باديء الرأي عند الجميع ، فان باديء الرأي المشترك عند الجميع ، أو الاكثر ، يسمونه العقل ·

وأما العقل ، الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ، فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية

الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت • فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى ، لا يفكر ولا يتأمل أصلا ، واليقين بالمقومات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مباديء العلوم النظرية • وأما العقل، الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق ، فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الارادية ، التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب • أما العقل ، الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب النفس ، فانه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال •

فالعقل ، الذي هو بالقوة ، هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها • وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها ، التي فيها وجودها ، الا أن تصير صورا في هذه الذات • وتلك الصور المنتزعة عن

موادها ، الصائرة صورا في هـذه الذات ، هـي المعقولات • ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلـك الذات ، التي انتزعت صور الموجودات ، فصارت صورا لها • وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة جسمانية ، مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ، حتـى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة ، بـأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة • لا تفارق سائـر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبـل الصور في سطوحها فقط ، دون أعماقها ، وهـذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها ، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة

بعينها ، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة • فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات ، التي سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة • فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة •

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ، صارت تلك الذات عقلا بالفعل • فهذا معنى العقل بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات ، معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة • فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل ، بأن حصلت صورا لتلك الذات • وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل بالفعل ، شيء واحد بعينه • ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئا غير ان المعقولات صارت صورا لها ، على أنها صارت هي بعينها تلك الصور • فاذا معنى انها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على معنى واحد بعينه •

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات ، فهي ، من قبل أن تصير معقولات بالفعل ، هي صور في مواد هي من خارج النفس • واذا حصلت معقولات بالفعل ، فليس وجودها ، من حيث هي معقـولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هي صور في مواد • فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي صور في مواد ، فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها • فهي مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، وأحيانا هي كم ، وأحيانا هي مكيفة بكيفيات جسمانية ، وأحيانا تفعل ،وأحيانا تنفعل • واذا حصلت معقولات بالفعل ، ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر ، فصار وجودهـا وجودا آخر ، ليس ذلك الوجود ، اذ صارت هذه المعقولات ، أو كثير منها يفهم معانيها فيها علـى أنحاء غير تلك الانحاء ، مثال ذلك الأين المفهـوم فيها ، فانك اذا تأملت معنى الأين فيها ، اما أن تجد فيها شيئا من معاني الأين أصـلا ، واما أن تجعل اسم الأين يفهمك فيها معنـى آخر وذلـك المعنى على نحو آخر •

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئـذ

أحد موجودات العالم ، وعُدت ، من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها أن تعقل ، وتحصل صورا لتلك الذات • فاذا كان كذلك ، لم يمتنع أن تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل ، أن تعقل أيضا ، فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل • لكن الذي هو بالفعل عقل ، لأجل أن معقولا ما قد صار صورة له ــ وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل ــ فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل المعقول الأول ، والمعقول الثاني •

أما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها ، وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقول بالفعل ، فانه متى عقل الموجود ، الذي هو عقل بالفعل ، لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ، بل انما يعقل ذاته • وبين انه اذا عقل ذاته ، من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما ،

وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته • فاذا تصير هذه الذات معقولة بالفعل ، وان لم تكن ، فيما قبل أن تعقل ، معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل • الا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على خلاف ما عقلت هذه الاشياء بأعيانها أولا : فانها عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها ، التي كان فيها وجودها ، وعلى انها كانت معقولات بالقوة ، وعقلنا ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم ، بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل • فالعقل بالفعل ، متى عقل المعقولات التي هي صور له ، من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل ، الذي كنا نقول أولا انه العقل بالفعل ، هو الآن العقل المستفاد •

وأما العقل الفعال ، الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أصلا • وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد • وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلا بالقوة ، وجعل المعقولات،التي كانت معقولات

بالقوة ، معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة ٠ وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ٠

المدينة الفاضلة عند الفارابي :

يبدو أن حلم الفارابي في مدينته الفاضلة الخيرة المثالية ، ليس سوى وهم وخيال كما تخيل غيره من الفلاسفة المتفائلين الذين تخيلوا امكان تحقيق فكرة المدينة السعيدة ، كما تخيل أفلاطون امكان ايجاد جمهوريته المثالية وفردوسها الارضي وحياة سكانها المثالية الكاملة ، على أن تقوم الدولة بتقويم شرائعها وقوانينها على أسس من العدالة والحكمة ، لتهب كل ذي حق حقه ٠

ومن المؤكد أن الفارابي قد جسد في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) تجاربه الحياتية

وتفاعلاته النفسية والاجتماعية ، فجـاء تعبـيرا صحيحا عن خلاصة مذهبه في الوجود والحيـاة • وصورة مصغرة عن نظرياته في العقول الابداعيـة وصدورها عن المبدع وعلاقة الموجودات بعضهـا ببعض ، والفيض ، والنفس ، والارادة ،والاختيار، والسعادة ، والوحي ، والمنامات ، وتأثير القـوة المتخيلة •• الخ ••

ولم ينس الفارابي بأن يعرف المدينة الفاضلة بقوله : « ان المدينة الفاضلة ، هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقيـة (١) » بعد أن قـام بدراسة تركيب ونفسية الانسان وفطرته الاجتماعية ونظام الهيئة البشرية ، وما عليها لتسعد في هذه الدنيا وتنال المثال الاعلى الثابت في ذروة الكمال• وشدد على ضرورة تعاون الافراد وتكاتفهم لنيل السعادة ، نظرا لحاجة الفرد الملحة الى بني جلدته • ولولا تعاون الافراد في حقولهم ومجالاتهم الاجتماعية لما كثرت الجماعات ، ولا عمرت الارض •

ويذهب الفارابي الى أن أقواما اعتقدوا بأن

---

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١٨ •

الاجتماع الانساني انما نشأ عن القهر ، لأن القاهر حسب زعمهم يحتاج الى مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواما آخرين • فيستعبدهم أيضا لمنافعه وأهوائه • وهنالك قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط،وان الاجتماع والائتلاف لا يكونان الا به ، فاذا تباينت الآراء حصل التنافر ، واذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون ، وكلما كان التباين أقل ، كان الارتباط أشد ، وكلما كانت القرابة أبعد كانت رابطة الاجتماع أضعف • وهناك أيضا من ظن أن الارتباط انما يكون بالتصاهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من اناث تلك الطائفة ، والعكس بالعكس • ومنهم أيضا من اعتقد أن الارتباط الاجتماعي انما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يحميهم ويدبرهم • وقوم رأوا أن الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل انسان عن نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم •

ولنستمع الى الفارابي وهو يتحدث عن احتياج

الانسان الى الاجتماع والتعاون فيقول (١) : « وكل واحد من الناس مفطور انه محتاج ، في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه • وكل واحد من كل واحد بهذه الحال• فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع ، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال • ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية • فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة • والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى • فالعظمى ، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى ، اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى ، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة • وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في

(١) المصدر نفسه الفصل السادس والعشرون •

سكة ، ثم اجتماع في منزل • وأصغرها المنزلة • والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ، الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها • والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة •

فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال أولا بالمدينة ، لا باجتماع الذي هو أنقص منها • ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة • فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة • والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل • والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة • وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة •

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه ، وكما ان البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ فهذه في الرتبة الثانية ـ وأعضاء أخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا . وكذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس ، وأخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الافعال على حسب أغراض هؤلاء ،

ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهي الى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين (١) » ٠

وبعد أن يستعرض الفارابي الروابط الاجتماعية ، ويقسم الجماعات بموجب روابطها الى قسمين : فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة ٠ يشير الى أن الكاملة على ثلاثة أصناف : عظمى،ووسطى، وصغرى ٠ فالعظمى هي اجتماع الجماعات كلها في المعمورة ، وهي أكمل الجماعات ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ٠ والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة ٠ أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية، واجتماعات أهل المحلة ، ثم الاجتماع في سكة أو في منزل ٠ والخير الافضل والكمال الاقصى في رأيه انما ينال أولا بالمدينة ، ثم بالمعمورة ٠ لا بالاجتماع الذي هو أنقص من المدينة ٠ وهكذا لا تنال السعادة في الحقيقة الا بالمدينة الفاضلة ٠ يعمد الى تصنيف الافراد وجماعات الناس الى طبقات بعضها فوق

(١) الفارابي : اراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٩ ٠

بعض في القوة أو المال أو الجاه • ويقول بأن هذه الجماعات تتغالب وتتصارع وكذلك الافراد •فمن غلب وقهر كان الفائز والمضبوط والسعيد ، وذلك شيء في طباع الناس • فما في الطبع هو العدل ، فالعدل اذن التغالب • وليس استعباد القاهر للمقهور الا من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر هو أيضا عدل • فهذه كلها من العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة ، وأفعالها هي الافعال الفاضلة • ففي العدل الطبيعي يكون القاه قاهرا أبدا ، والمقهور مقهورا أبدا •

وفي بعض الحالات يتقارب الافراد وتتقارب الجماعات في القوة فيكون مرة لفرد أو لقوم ،ومرة لفرد آخر أو لقوم آخرين • ويمل هؤلاء تداول الغلب بينهمالأن ذلك يضيع عليهما كثيرا من المغانم• عندئذ يصطلح الافراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها في البيع والشراء والامانة وما الى ذلك ، ويفي بعضهم لبعض بها • فالوفاء بما اصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي ، وهو ناتج عن ضعف وخوف في الفريقين •

ويخلص الفارابي من كل هذه الابحاث

والتحليلات الاجتماعية الى الغوص في التشبيهات والمطابقات للاثبات على جوهر مدينته الفاضلة التي يجعلها صورة طبق الاصل عن البدن التام الصحيح الذي تتكاتف وتتعاون أعضاؤه كلها لتتميم الحياة وحفظها ، وان نسبة رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي كنسبة القلب الى البدن وأعضاء البدن • والافراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في الأمة ، وكما تتعاون الأمم في المعمورة • ولا يغفل الفارابي عن تشبيه المدينة الفاضلة بالعالم ، وان نسبة السبب الاول الى سائر الموجودات كنسبة المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها •

ومن هذا المنطلق العرفاني جعل الفارابي ترتيب مدينته الفاضلة وأعضاؤها على صورة مطابقة وموافقة لترتيب الموجودات واستمدادها بعضها من بعض القوى الروحانية والعقلانية السرمدية ، لأن أكمل مدينة حسب رأي الفارابي هي مدينة الله ، لذلك يجب أن تكون مراتب المدينة الفاضلة منظمة ومرتبة وفقا لنظام الكون الذي هو مدينة المبدع ، وعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول • فالتي أعطيت

كل ما به وجودها من أول الامر · فقد احتذى بها من أول أمرهـا حذو الاول ومقصـده ، فعـادت وصارت في المراتب العالية · وأما التي لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله · ويقتفي في ذلك ما هو غرض الاول · وكذلك ينبغـي أن تكون المدينة الفاضلة ، فان أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها ومقصد رئيسها الاول ·

رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي :

سار الفارابي في وصفه لرئيس المدينة الفاضلة في نفس الطريق الذي سار عليه اخوان الصفـا وفلاسفة الاسماعيلية في وصف الامام رئيس الدعوة فقال : « ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة (١) الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها · ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا ، بل هو فوق الجميـع ، وليس في وسع كل انسان أن يكون رئيسـا ، لأن الرئاسة لا وجود لها في كل شخص · وانما يكون الرئيس انسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة،

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٢٢ ·

فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في اليقظة ، أو في وقت النوم ، أن تقبل الجزئيات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيما وفيلسوفا ، نبيا منذرا بما سيكون ، ومخبرا بما هو الآن ، ويكون في أكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول ، والتخيل ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة وثبات ببدنه لمباشرة الاعمال .. » .

ورئيس المدينة الفاضلة كما يقول الفارابي ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية . والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها . فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة ، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة . وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخر ، وفيها صنائع يخدم بها

فقط ولا يرأس بها أصلا ٠ فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أي صناعة ما اتفقت ، ولا أي ملكة ما اتفقت (١) ٠

وكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء، فانه هو الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسا عليه ، وكذلك في كل رئيس في الجملة ٠ كذلك الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلا ، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلا ٠ بل تكون صناعة صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ٠ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يرأسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل ٠ وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، أما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، أما بأنفسها وأما بما يحاكيها ،

(١) الفارابي : اراء المدينة الفاضلة ص ١٢٣٠

ثم المعقولات بما يحاكيها • وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء ، وصار عقلا بالفعل (١) •

فأي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها ، وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ،وصار المعقول منه هو الذي يعقل ، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل ، أتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال ،ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر • فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال • والقوة الناطقة ، التي هي هيئة طبيعية ، تكون مادة موضوعة للعقل الفعال الذي هو بالفعل عقل •

وأول الرتبة التي بها الانسان انسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل • وهذه هي المشتركة للجميع ، فبينها

(١) المصدر نفسه ص ١٢٤ •

وبين العقل الفعال رتبتان هما : ان يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد • وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان • واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد ، على مثال ما يكون المؤتلف في المادةوالصورة شيئا واحدا ، واذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية ، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط • واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال •

واذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه • فيكون الله ، عز وجل ، يوحي اليه بتوسط العقل الفعال ،فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة • فيكون بما

يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهي • وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة • وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا • وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة • فهذا أول شرائط الرئيس • ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، والى الاعمال التي بها تبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات (١) •

خصال رئيس المدينة الفاضلة :

يعتقد الفارابي استنادا على أفكاره الماورائية، وما ينبعث من أعماقه من ايمان عميق ، وتفاعلات عرفانية ناهدة الى اصلاح المجتمع الذي كان يعيش

(١) الفارابي : آراء المدينة الفاضلة ص ١٢٦ •

فيه ، أن الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر آهلا • وهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها • يجب أن تتوفر فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها :

١ ــ أحدها أن يكون تام الاعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الاعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم بعضو ما من أعضائه عملا يكون به فأتى عليه بسهولة •

٢ ــ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الامر في نفسه •

٣ ــ ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه •

٤ ــ ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكيا ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل •

٥ ــ ثم أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة •

٦ ـ ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ٠

٧ ـ ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبا بالطبع للعب ، مبغضا للذات الكائنة من هذه ٠

٨ ـ ثم أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ٠

٩ ـ ثم أن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور ، وتسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها ٠

١٠ ـ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ٠

١١ ـ ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ، ويؤتي من حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا ، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد ، ولا جموحا ولا لجوجا

اذا دعي الى العدل ، بل صعب القياد اذا دعي الى الجوا والى القبيح ·

١٢ ـ ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسورا عليه ، مقداما غير خائف ، ولا ضعيف النفس ·

واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر ،فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والاقل من الناس · فان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الانداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس · وان اتفق ان لا يوجد مثله في وقت من الاوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، ان كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت · ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره ، فيه ست شرائط :

١ ـ أحدها أن يكون حكيما ·

٢ ـ والثاني أن يكون عالما حافظا للشرائع

والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ٠

٣ ـ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين ٠

٤ ـ والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الاولون ، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ٠

٥ ـ والخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين ، والى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم ٠

٦ ـ والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة ٠

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ،

والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة ،وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل • فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك • وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك (١) •

وأخيرا يرى الفارابي أن الملوك الذين يتوالون على رئاسة المدينة الفاضلة في الفترات المختلفة واحدا بعد واحد سواء أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعددة ، متعاصرة أو غير متعاصرة ، فانهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله • لأن هؤلاء الملوك قد كملوا في العقل وفي التخيل • وبما أن الكمال واحد فيهم فانهم لا

(١) الفارابي : اراء المدينة الفاضلة ص (١٢٩ ـ ١٣٠) •

يختلفون في شيء .

المدن الجاهلية عند الفارابي :

بعد أن بسط الفارابي أفكاره المتعلقة بالمدينة الفاضلة ، والشرائط الواجب توفرها برئيس هذه المدينة ، رأى أنه من الضرورة أن يكون ترتيب وتنظيم مدينته الفاضلة ينسجم مع تنظيم عالم الصنعة الالهية من الناحية الاجتماعية والسياسية ، لأن العالم حيوان كبير ، كما ان الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان ، اذا أصيب بمرض ، فسد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ، واضطربت أعضاؤه فكذلك المدن قد تصاب بأمراض كثيرة ، فتصبح المدينة الصحيحة السليمة المثالية مريضة ، وتنقلب المدينة الفاضلة الى مدينة ضالة ، يستحسن أهلها القبيح ، ويستقبحون الحسن .

ولما كانت المدينة الفاضلة مبنية على أسس معينة لا تتغير ولا تتبدل ، ولرئيسها شروط من الواجب التقيد فيها بدقة وامعان . وفي حالة

الاخلال بهذه الأسس أو عدم توفر تلك الشروط لا يكون هناك مدينة فاضلة ، لأن المدينة الفاضلة تعرف بآراء وسلوك أهلها الذين يعيشون فيها ويتولونها • ولهذا جعل الفارابي المدينة الفاضلة ضد المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة • وأهل هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفا عما نألفه اليوم ، حتى الثلاثة مكررة ثلاث مرات يمكن أن تعطينا عددا غير التسعة •

ولنستمع اليه وهو يتكلم عن مضادات المدينة الفاضلة فيقول (١) : « والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة • ويضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن • والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم • ان أرشدوا اليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها ،وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في

(١) الفارابي : اراء المدينة الفاضلة ص ١٣١ •

الحياة ، وهي سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ، وأن يكون مخلى هواه ، وأن يكون مكرما ومعظما • فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية • والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها • وأضدادها هي الشقاء ، وهي آفات الابدان والفقر وأن لا يتمتع باللذات ، وأن لا يكون مخلى هواه وأن لا يكون مكرما • وهي تنقسم الى جماعة مدن ، منها :

أ ــ المدينة الضرورية ، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها •

ب ــ والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر ، لكن على ان اليسار هو الغاية في الحياة •

ج ــ ومدينة الخسة والسقوط ، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل

وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو ·

د ـ ومدينة الكرامة ، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، أما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض ، كل انسان على مقدار محبته لذلك ، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه ·

هـ ـ ومدينة التغلب ، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ·

و ـ والمدينة الجماعية ، هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلا ·

وملوك الجاهلية على عهد مدنها ، أن يكون كل واحد منهم انما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله · وهمم الجاهلية التي يمكن أن تجعل غايات هي تلك التي أحصيناها آنفا ·

وأما المدينة الفاسقة ، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة ، وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية • والمدينة المبدلة ، فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت أفعالها الى غير تلك •

والمدينة الضالة ، هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيرت هذه ، وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها حتى ولا ان أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها ، ويكون رئيسها الاول ممن أوهم أنه يوحى اليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور •

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها • وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحدا بعد آخر فكلهم

كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله ، وكذلك أن اتفق منهم جماعة في وقت واحد ، أما في مدينة واحدة ، وأما في مدن كثيرة ، فـان جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة ، وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى توالوا في الازمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله • وكذلك ان كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة ، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة ، فان نفوسهم كنفس واحدة ، كانت تلك الرتبـة رتبة رياسة أو رتبة خدمة •

وأهل المدينة الفاضلـة لهم أشيـاء مشتركـة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم • انما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين ، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معا ، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها • فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبتـه أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلمـا داوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها • كما ان المداومة على الافعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسـان جودة صناعة الكتابة ، وكلمـا داوم على تلـك

الافعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الافعال أقوى وأفضل ، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها ، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر ، واغتباط الانسان عليها نفسه أكثر ، ومحبته لها أزيد • وتلك حال الافعال التي ينال بها السعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغني عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة •

فاذا حصلت مفارقة للمادة ، غير متجسمة ، ارتفعت عنها الاعراض التي تعرض للاجسام من جهة ما هي أجسام ، فلا يمكن فيها أن يقال انها تتحرك ولا انها تسكن • وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم • وكلما وقع في نفس الانسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم ، فينبغي أن يسلب عن الانفس المفارقة • وأن يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد • وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويوفر لها بمقارنتها للاجسام • ولما كانت هذه

الانفس التي فارقت ، أنفسا كانت في هيوليات مختلفة ، وكان تبين ان الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الابدان ، بعضها أكثر وبعضها أقل ،وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه ، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان • ولما كان تغاير الابدان الى غير نهاية محدودة ،كانت تغايرات الانفس أيضا الى غير نهاية محدودة •• (١) » •

وبعد هذا العرض الشيق لأحوال المدن الجاهلية عند الفارابي نراه يتعرض لمصير نفوس سكان هذه المدن بحسب ماهيتها وأنواعها ، فجعل للنفوس بعد الموت ثلاث أحوال : الخلود في النعيم ، والخلود في الشقاء ، والهلاك والانحلال والعدم • وقد خص أهل المدينة الفاضلة بالخلود في النعيم لنفوسهم فقال : « اذا مات جماعة من أهل المدينة الفاضلة وخلصت نفوسهم من أبدانها ، اجتمعت تلك النفوس سعيدة بما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة ، ثم يلحق بهؤلاء أمثالهم وينضمون اليهم •

---

(١) الفارابي : اراء المدينة الفاضلة ص١٣٦ •

أما أهل المدن الفاسقة فلهم الخلود في العذاب لأنهم لا يعرفون الآراء الفاضلة ، ولكنهم يعملون أعمال أهل المدينة الجاهلة فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة • فتقترن هيئاتهم الرديئة الاخيرة بهيئاتهم الفاضلة الأولى • وتضاد الهيئات الأولى الهيئات الاخيرة فيحدث للنفس من ذلك أذى جديد • فيجتمع الأذيان على النفس فيزداد عذابها •

وفي الحياة الدنيا لا يشعر أهل المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواس تكون مشغولة بالالتذاذ بمحسوساتها • ولكن اذا تخلصت النفس من الجسد لم يبق ما يشغل النفس عن تضاد تلك الهيئات المختلفة فتشعر النفس حينئذ بالعذاب وتبقى الدهر كله في أذى عظيم • أما نفوس أهل المدينة الجاهلة الذين لا يعرفون شيئا من آراء أهل المدينة الفاضلة فلا تتصور في نفوسهم المعقولات لأنها لا تختلف عن أجسادهم ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم • ومتى انحلت أجسادهم تنحل نفوسهم معها وتصير كلها الى العدم •

وكذلك بالنسبة لأهل المدينة الضالة والمبدلة • أما ملك المدينة الضالة وملك المدينة المبدلة الذين يعرفان الآراء الفاضلة ولكنهما بدلاهما لقومهما

وأضلا الناس عنها ، فان نفسيهما تخلدان في العذاب مع نفوس أهل المدن الفاسقة ٠

أما اذا تسلط ملك من المدينة الفاسقة أو الضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قهرهم على أن يفعلوا أفعال أهل المدينة الجاهلة ، فان عملهم الذي قهروا عليه والذي لم يعتقدوا به لا يمكن أن يكسب نفوسهم هيئة رديئة ٠ من أجل ذلك لا تضرهم هذه الافعال ولا تتعذب بها نفوسهم بعد الموت ٠

ولا بد لنا قبل الانتقال الى موضوع آخر من المواضيع العقلانية التي عالجها الفارابي من التعليق على بعض الآراء التي أبداها بعض الكتاب والمؤرخين المعاصرين حول آراء الفارابي في المدينة الفاضلة ومزاعمهم بأن الفارابي استقى نظرياته السياسية من البيئة الاسلامية وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة : « فالخلافة العباسية كانت مدينة فاضلة كبرى ولدويلة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطى (١) » ٠

---

(١) تاريخ الفكر العربي : عمر فروخ ص ٤٩٠ ٠

ونحن بدورنا لا نشك أبدا بأن الفارابي استمد نظرياته مما كان يتمثل أمام ناظريه من مشاهد الفحش والفسق والفجور في المدن المنغمسة ببذخ التمدن العباسي ، ومن الفساد الذي تسرب الى مختلف أجزاء الدولة ، وأفسح المجال أمام العناصر الشعوبية للتسلط على الحكم وعلى مرافق الدولة. أضف الى ذلك ان الحالة السياسية وصلت الى حد أن عزل الخلفاء وتوليتهم أصبح يخضع لنفوذ هذه العناصر ، وان الخليفة العباسي كان كما وصفه الشاعر :

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما تقول الببغا

مما أدى الى اندلاع بعض الحركات الثورية نتيجة لتردي الاوضاع ، وللحالة التي وصلت اليها الخلافة العباسية ، عندما أطلت بوجهها الكالح الضائقة الاقتصادية والاجتماعية ، فتولد النقمة على الطبقة الحاكمة في صدور المزارعين والعمال وأصحاب الحرف اليدوية ، وهم الاكثرية الساحقة، كما وان تمركز العمل وازدياد رؤوس الاموال أوجد بين سكان المدن طبقة كبيرة من العاطلين عن

العمل بلغ بها السخط مبلغه فسيرت التظـاهرات الاجتماعية الصاخبة للمطالبة بالخبز ولقمة العيش، وبتخفيف نظام الضرائب الجائر ، وبوضـع حد للتدهور المالي وازدياد الملكيات الفردية ، وبيـع جباية الخراج وسائر الضرائب الى أشخاص عرفوا بشراستهم من عمال الدولة ومساعديهم الذين كانوا أشد ظلما على الرعية ، وأسرع الى الارتشاء من غيرهم من الجباة الذين كانوا تحـت سيطرتهـم ومراقبتهم .

وفوق كل ذلك ازدادت حالة السلطة المركزية حرجا وأخذت تتجه نحو الزوال عندما صار عمالها من العرب ينحازون الى الخارجين عليها، ويحرضونهم على شق عصا الطاعة ، وأطلت الامارات الفارسية فانسلخت عن جسم الدولـة ، وأخـذت تحـارب العباسيين الذين لم يتمكنوا مـن تنفيذ أي جزء من برامجهم الاصلاحية التي وعدو بها في حقـول الاجتماع والزراعة والاقتصاد والسياسة .

ولا بد لنا من اضافة نفقات البلاد ، ومصاريف الجيش، واستفحال أمر الحريم والغلمان والخصيان، وكثرة الدسائس العائلية ، والمؤامرات السياسية ،

الى غير ذلك من مظاهر البذخ والفخفخة ، والاستهجان بشؤون الرعية ، والعبث والمجون ، على هذه المساويء .

ولم يعد الخليفة العباسي سوى رئيس ديني رمزي لا أمر له ولا نهي ، وأصبحت حالة البلاد في فوضى عاتية ، واشتد الفقر ، وانتشرت الامراض في طول البلاد وعرضها ، وعظم الغلاء حتى قيل ان الناس اضطروا الى أكل الميتة والكلاب والسنانير ، ومات عدد كبير منهم جوعا .

كل هذه العوامل والاسباب تجمعت وتكوكبت فولدت النقمة العارمة لدى كافة الأوساط ، وأوجدت تصدعا في الصفوف ، وأدت الى قيام الحركات الثورية وبخاصة الحركات الباطنية العلمية التي انتشرت بسرعة فائقة في كافة البلدان والمناطق .

ومما لا ريب فيه أن قيام الفلاسفة والمصلحين أمثال الفارابي وابن سينا واخوان الصفاء وغيرهم لايجاد الانظمة والقوانين الاصلاحية والاجتماعية والسياسية والدينية على أسس من العدالة والمثالية كنتيجة حتمية لتلك العوامل الاجتماعية والسياسية

والدينية التي ظهرت على مسرح العالم الاسلامي عامة وفي مملكة بني العباس خاصة ·

وهل يجوز لنا بعد كل هذا أن نسمي الخلافة العباسية المهترئة العفنة مدينة فاضلة ؟!! والعكس هو الصحيح · وباعتقادي ان الفارابي نهج نهج جماعة اخوان الصفا وخلان الوفا وغيرهم من الفلاسفة الاسماعيلية الذين أوجدوا ترتيبات وتنظيمات الدعوة الاسماعيلية على أسس علمية فكرية استقوا أغلبها من الفلسفة اليونانية أو الهندية ، وطابقوها حتى جاءت موافقة لما ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى ·

واذا قلنا كما قال فروخ بأن الفارابي جعل مدينته صورة عن الدولة العباسية نكون قد ظلمنا هذا المعلم الحكيم ، وشوهنا تفاعلاته النفسية الاصلاحية التي تنهد الى ايجاد دولة مثالية تحت راية المساواة في الحقوق والواجبات وعلى دين العقل السليم ، والمباديء الفلسفية الحقانية دستورا اجتماعيا عادلا ، ومنهاجا سمحا لهذه المدينة التي ستكون طريق الهداية والرحمة والخير للانسانية

جمعاء ، تظللها الفضيلة والمحبة والالفة والاخاء الحقيقي السرمدي .

هذه هي المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ووضع نظامها لتكون قدوة للبشرية ذات أهداف ومقاصد لا يزال الفكر يبحث لجلاء غوامضها وسبر غورها لاكتشاف رموزها واشاراتها التي سحرت العقول وأخرجتها من حد القوة الى حد الفعل ، ومن حيز الجمود الى الانطلاق والتحرر .

ولقد مهد الفارابي وغيره من الفلاسفة السبيل لنشر الافكار الحرة في العالم الاسلامي ، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون من البحث فيما هو أقل منها خطرا ، وان لتلامذة هؤلاء الحكماء الفضل على النتاج الفكري العقلاني بما أوجدوا من فتوحات فكرية عظيمة نفذوا من خلالها الى صميم واقع فلسفة كونية عالمية خالدة ، فتركوا للاجيال أعظم ما يخلفه العقل الانساني من انتاج وابداع ، بالرغم من وجودهم كما نوهنا في عصر مضطرب صاخب بالثورات والحركات التي نتجت عن النقمة العارمة على الحكام والامراء والخلفاء، لفساد الحكم وانتشار الفوضى الاجتماعية التي

كان الناس يرغبون التخلص منها والانطلاق من نطاقها الظالم الذي فرضه عليهم الواقع السياسي والاجتماعي والديني الى عالم رحب ومجتمع مثالي يحفظ للانسان حريته وكرامته وسعادته ٠

وثمة فرية أخرى طلع علينا بها بعض الأساتذة لا يسعنا الا أن نعلق عليها تعليقا موجزا خدمة للحقيقة العرفانية وتنويرا للاذهان ٠ قال سامي النشار وعباس الشربيني (١) : « ٠٠٠ كان الفارابي يونانيا في تفكيره ، انفصل عن نطاق الأمة الاسلامية ، وكرهته ولعنته حتى يومنا هذا٠ كان لا يأبه باجماع الأمة الاسلامية ٠٠٠ » ٠ونحن لا بد لنا من أن نتساءل عن ماهية هذا المنطق الاعرج الاهوج ، ونخاطب قادة الفكر في العالم الاسلامي قائلين : هل بلغ بكم التعصب والحقد هذا المبلغ وأنتم من رواد الفكر حتى تلعنوا أعظم حكيم من حكماء الاسلام كونه استنار عقليا وخالف ما تسمونه الاجماع ٠ ما هو هذا الاجماع الذي تزعمون بأن الفارابي لم يلتفت اليه ؟ ألكونه نادى بالمدينة الفاضلة المثالية ؟ أم لكونه قال بالعدل

(١) فيدون وكتاب التفاحة : ص ٢٤٣ ٠

والمساواة بين كافة الطبقات ؟ وأيد عن طريق العلم والمعرفة الامور الشرعية ؟!! لعن الله التعصب والحقد الأرعن الدفين ، الموروث عن الاجيال المنقرضة ، وألهم الصبر للحكماء والمعلمين الذين ينظرون الى ذواتهم بنور العقل منبع العلوم والمعارف ·

الفارابي والجمع بين رأيي الحكيمين :

يتصدى الفارابي بكل ما أوتيه من مقدرة عرفانية ، وعقيدة راسخة قويمة ، وايمان عميق، منبعث من أعماق نفسه الفاعلة الى الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الالهي وأرسطوطاليس ، فيبين مدى اطلاعه على الفلسفة اليونانية ، وخاصة كتب أفلاطون وأرسطو ، وعلى بعض تاسوعات أفلوطين، ويستخدم كل ما علق بذهنه من هذه المصنفات العرفانية للتوفيق بين رأيي الحكيمين ·

وقد أشار الفارابي في المقدمة التي عقدها لكتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » الى المسائل التي يقال أن أفلاطون وأرسطو قد اختلفا فيها ، وهذه المسائل هي : حدوث العالم وقدمه ، اثبات

المبدع الاول ووجود الاسباب عنه ، أمر النفس والعقل ، المجازاة على الافعال ، كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ..

ولا بد لنا من الاستماع اليه ، وهو يقول (١) : « أما بعد ، فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ،وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت ، في مقالتي هذه ، ان أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه » .

ويعتقد الفارابي ان أفلاطون وأرسطو هما المرجع الاول للفلسفة ، ويعرف الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ثم يتساءل عن

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٧٩

الاسباب التي جعلت أكثر أهل زمانه يقولون ان بين الحكيمين اختلافا جوهريا فيها · فيقول : « اذ الفلسفة ، حدها وماهيتها ، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة · وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها · وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر· بذلك نطقت الألسن ، وشهدت العقول ، ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية · ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ، ثم كان بين قول هذين الحكيمين ، في كثير من أنواع الفلسفة ، خلاف ، لم يخل الامر فيه من احدى ثلاث خلال : اما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما ان يكون رأي الجميع أو الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا ، واما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافافي هذه الاصول تقصير (١) » ·

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠ ·

ثم يقسم الفارابي مقدمته الى فقرات ، فيستعرض في كل فقرة رأي من آراء هذين الحكيمين ويفنده ويرده • ويبدأ بعدها بعرض المسائل التي زعم الاختلاف فيها بين الحكيمين • ثم يورد حسب أسلوبه في الاستعراض رأي من يقول بوجود اختلاف جوهري بينهما ، ويرد عليه معتمدا على ما ورد ببعض الكتب المنسوبة لهما ، ومستشهدا ببعض الأدلة المنطقية التي يستنتجها ويستنبطها بنفسه أحيانا ، ليؤكد استحالة الفرق الجوهري بين هذين الامامين للفلسفة • ويقول : « واذا كان هذا هكذا ، فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما ان بينهما خلافا في الاصول ، تقصير • وينبغي أن تعلم ان ما من ظن يخطأ ، أو سبب يغلط ، الا وله داع اليه ، وباعث عليه • ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بأن بين الحكيمين خلافا في الأصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما (١) » •

ويلاحظ ان المسائل التي يظن أن الخلاف واقع بينهما فيها قد بلغ عددها ثلاث عشرة مسألة تعود

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٢ •

في جملتها الى مسائل : في السلوك وطريقة تصنيف الكتب عند الحكيمين ، ثم مسائل منطقية ، وطبيعية ، وأخلاقية ، وأمور تتعلق بما هو بعد الطبيعة ، ففي المسألة يبحث حول الزعم القائل ان أسلوب حياة أفلاطون يختلف عن أسلوب حياة أرسطو ، فيرد قائلا : « وليس الامر كذلك ، في الحقيقة : فان أفلاطون هو الذي دون السياسات ، وهذبها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الأنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها • ومقالاته ، فيما ذكرناه ، مشهورة ، يتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا • غير أنه ، لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتديء به الانسان ، حتى اذا حكم تعديلها وتقويمها ، ارتقى منها الى تقويم غيرها ، ثم ، لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه ، عازما على أنه ، متى فرغ من الأهم الأولي ، أقبل على الاقرب الادنى ، حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق • وان أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله

السياسية (١) • ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها ، والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية • فمن تأمل هذه الاحوال ، علم أنه لم يكن ، بين الرأيين والاعتقادين ، خلاف » •

أما أولئك الذين يدعون بوجود خلاف بين هذين الحكيمين في طريقة تصنيف الكتب ، فيقول مؤكدا عدم وجود هذا الخلاف : « ••• وذلك ان أفلاطون كان يمنع ، في قديم الايام ، عن تدوين العلوم وايداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية • فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، وذهاب ما يستنبطه ، وتعسر وقوفه عليه ، حيث استفزر علمه وحكمته ، وتبسط فيها ، فاختار الرموز والالغاز ، قصدا منه ، لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا •

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص (٨٣ - ٨٤) •

وأما أرسطوطاليس ، فكان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك • وهذان سبيلان على ظاهر الامر ،متباينان• غير ان الباحث عن علوم أرسطوطاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح • من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردها ، مما دل على مواضعها المفسرون لها ••• » •

وفي المسألة الثالثة والرابعة يستعرض الفارابي طريقة أرسطو في استخدام القياس وطريقة أرسطو في تنظيم وترتيب كتبه فيقول (١) : « ومن ذلك ، ذكره لمقدمتي قياس ما ، واتباعهما نتيجة قياس آخر • وذكره لمقدمتي قياس ، واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات ، مثل ما فعله في كتاب « القياس » عند ذكر أجزاء الجواهر انها جواهر • ومن ذلك اشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٥ •

الواضح ، ليرى ، من نفسه ، البلاغ والجهد في الاستيفاء ، ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ، ولا توفيته في الخط » ٠

أما أسلوب أرسطو في تنظيم كتبه فيقول عنه : « ومن ذلك ، النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية ، حيث تظن ان ذلك طباع له ، لا يمكنه التحول عنه ٠ فاذا تؤمل رسائله وجد كلامه فيها منشأ ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب ٠ وتكفينا رسالته المعروفة الى أفلاطون، في جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به ، يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم ، واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة ٠ فانه يصرح ، في هذه الرسالة الى أفلاطون ، ويقول : اني وان دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها ، فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها ٠ فقد ظهر ، مما وصفناه ، ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد » ٠

ويلتفت الفارابي الى معنى الجوهر عند هذين

الحكيمين فيقول (١) : « ومن ذلك أيضا ، أمر الجواهر ، وان التي منها أقدم ، عند أرسطوطاليس غير التي منها أقدم ، عند أفلاطون • فان أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأيهما في هذا الباب • والذي حداهم الى هذا الحكم ، وهذا الظن ، هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه ، مثل كتاب « طماوس » ، وكتاب « بوليطيا الصغير » ، دلالة على ان أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها ، هي القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود الكياني • ثم وجدوا كثيرا من أقاويل أرسطوطاليس في كتبه ، مثل كتابه في « المعقولات » وكتابه في « القياسات الشرطية » ، يصرح بأن أولى الجواهر ، بالتفضيل والتقديم ، الجواهر الأول ، التي هي الاشخاص • فلما وجدوا هذه الاقاويل ، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين ، لم يشكوا في أن بين الاعتقادين خلافا •

والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة ، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٦ •

بحسب مقتضى تلك الصناعة ، ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه ، في صناعة أخرى ، بغير ما تكلموا به أولا • وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ، اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما• كما قد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة • ألا ترى أن الشخص الواحد ، كسقراط مثلا، يكون داخلا تحت الجوهر، من حيث هو انسان ، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك ؟ وفي المضاف ، من حيث هو أب أو ابن ، وفي الوضع ، من حيث هو جالس أو متك • وكذلك سائر ما أشبهه ، فالحكيم أرسطوطاليس ، حيث جعل أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، أشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك في صناعة «المنطق وصناعة الكيان» ، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات أو بها قوام الكلي المتصور • وأما الحكيم أفلاطون ، فانه حيث جعل أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما « بعد الطبيعة » وفي « أقاويله الالهية » ، حيث كان

يراعي الموجودات البسيطة الباقية ، التي لا تستحيل ولا تدثر .

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين ، من الحكيمين ، متفقان لا خلاف بينهما ، اذا الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها (١) » .

أما طريقة القسمة عند أفلاطون وعند أرسطو فيرى الفارابي ان أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريقة القسمة ، وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب . فيقول : « وينبغي أن تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه ، وينزل منه : فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف . وذلك ان أرسطوطاليس ، لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٦٧ .

في توفية الحدود ، هو بطلب ما يحص الشيء وما يعمه ، مما هي ذاتية له وجوهرية ، وسائر مـا ذكره في « الحرف » الذي يتكلم فيه على توفيـة الحدود ، من كتبه فيما « بعد الطبيعة » وكذلك في كتاب « البرهان » ، وفي كتاب « الجدل » ، وفي غير ذلك من المواضع ، مما يطول ذكره ، وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما ، وان كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرق بين العامي والخاص ، وبين الذاتي وغير الذاتي ، فهو سالك ، بطبيعته وذهنه وفكره، طريق القسمة ، وانما يصرح ببعض أطرافهـا . ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا ، لكنه يعده من التعاون على اقتضاء أجزاء المحـدود . والدليل على ذلك ، قوله ، في كتاب « القياس » ، في آخر المقالة الأولى : فأما القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذا المأخذ ، فانه سهل أن يعرف ، وسائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها ، حين يقصد الى أعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده ، فيقسمه بفصلين ذاتيين ، ثم يقسم كل قسم منهما كذلك ، وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ، ثم لا يزال يفعل كذلك الى أن يحصل أمر عامي قريب

من المقصود تحديده ، وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه • وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس ، وان لم يقصد ذلك من أول الامر • فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله • وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذه ، فالمعاني واحدة (١) ••• » •

ويتهم بعض العلماء والفلاسفة أفلاطون بأنه لا يحسن استخدام القياس ، كما فعل في كتاب « طيماوس » • بينما يعترف أرسطوطاليس على أسلوب أفلاطون في استخدام القياس ، فينبري الفارابي هنا ليدافع عن أفلاطون فيقول (٢) : « لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول يصرح فيه ان أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة، وانما ذلك شيء يدعيه الناظرون ، ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون قياسات على هذا السبيل ، مثل ما حكيناه عنه ، لكان بينهما خلاف ظاهر • الا أن الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة • وذلك اذ لما هم وجدوا

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٨ •
(٢) نفس المصدر ص ٨٩ •

القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود • أول ، وأوسط، وآخر،ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ، ولزوم الاوسط للاخر وجوديا ، ورأوا الحد الاوسط ـ وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للاخر ، والواصل له به ـ ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود ، قالوا : اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود ، فكيف يجوز أن يكون حال الاول عند الآخر حال الاضطرار ؟ وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد ، لنظرهم في مجرد الامور والمعاني ، وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المعقول على الكل • ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه ، وان معناه هو ان كل ما هو ب ، وكل ما يكون ب ، فهو أثم ، لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة • ولما عرض لهم الشك ، ولما ساغ لهم ما اعتقدوه • وأيضا فان القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون ، اذا تؤمل حق التأمل فيها ، وجدوا أكثرها واردا في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني • ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها ، تبين وهن ما ادعوه فيها • وقد لخص الاسكندر

الافروديسي معنى المقول على الكل ، وفاصل عن أرسطو فيما ادعوه • وشرحنا نحن أقاويله أيضا عن كتاب « أنولوطيقا » في هذا الباب ، وبينا معنى المقول على الكل ، ولخصنا أمره ، شافيا ، وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني ، بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبثا في هذا الباب • فقد ظهر ان الذي ادعاه أرسطوطاليس في هذا القياس ، هو على ما ادعاه ، وان أفلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو (١) •

ومما أشبه ذلك هو ما ادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث ، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة • وقد بين أرسطو مرة في « أنولوطيقا » انه غير منتج • وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحللوه ، وبينوا أمره • ونحن أيضا ، شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي أتى به أفلاطون في كتاب « السياسة » ، وكذلك أرسطوطاليس في كتاب « السماء والعالم » مما يوهم أنها سوالب ، ليست بسوالب ، لكنها

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٠ •

موجبات معدولة ، مثل قوله : السماء لا خفيف ولا ثقيل ، وكذلك سائر ما أشبهها ، اذ الموضوعات فيها موجودة ، والموجبات المعدولة ، مهما وقعت في القياس ، بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة ، كان الضرب غير منتج ، لامتنع القياس من أن يكون منتجا ٠

ومن ذلك أيضا ، ما أتى به أرسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب « باري هرمينياس » وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد، فان سالبته أشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول ٠ فان كثيرا من الناس ظنوا ان أفلاطون يخالفه في هذا الرأي ، وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى ، أشده مضادة ٠ واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية ، منها ما ذكره في كتاب السياسة: « ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل ٠ وهؤلاء ، فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون في كتاب «السياسة»، وما نحاه أرسطوطاليس في « باري هرمينياس » ، وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان ٠ فان أرسطو انما بين معاندة الاقاويل ، وانها أشد وأتم معاندة ٠ والدليل على ذلك ما أورده في الحجج ،

وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة • وليس شيء من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له • وأيضا ، فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ، أن يجري الامر على هذا المثال ، فقد ترى ان ما قيل في ذلك صواب ، وذلك انه قد يجب ، اما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضوع، واما أن يكون في موضع من المواضع هذه • الا أن الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد أصلا ، فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق • • • • وبالجملة ليس يوجد الى الآن لأفلاطون أقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين أرسطوطاليس فيها خلافا • وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والالهية • • • (١) » •

المسائل الطبيعية :

ويأتي دور المسائل الطبيعية ولا سيما مسألة الابصار ، الذي يزعمون أن أرسطو يفسره على أنه انفعال من البصر ، بينما يقول أفلاطون ان

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين : الفارابي ص ٩١ •

الابصار يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر • ولكن الفارابي يرد على هذه الافكار فيقول : « وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب ، وأرادوا من الحجج والشناعات والالزامات ، وحرفوا أقاويل الأئمة عن سننها المقصودة بها ، وتأولوا تأويلات انساغت لهم معها الشناعات ، وجانبوا طريق الانصاف والحق • وذلك ان أصحاب أرسطوطاليس ، لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الابصار ، وانه انما يكون بخروج شيء من البصر ، قالوا ان الخروج انما يكون للجسم ، وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر ، اما أن يكون هواء أو ضوءا أو نارا • وان كان هواء ، فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر ، فما حاجة الى خروج هواء آخر ؟ وان كان ضياء ، فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر ، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه • وأيضا ، فانه وان كان ضياء ، فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ؟ ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ؟ ولم لا يبصر في الظلمة ، ان كان الذي يخرج من

البصر هو ضياء ؟ وأيضا ، ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا ، فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد ، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة ؟ وان كان نارا ، فلم لا يحمي ولا يحرق ،مثل ما تفعله النار ؟ ولم لا ينطفي في المياه ، كما تنطفي النار ؟ ولم لا ينفذا الى أسفل كما ينفذا الى فوق ، وليس من شأن النار أن تنفذ الى الاسفل ؟ وأيضا ، ان قيل ان الذي يخرج عن البصر شيء آخر غير هذه الاشياء ، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر ، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظري ؟ هذه وما أشبهها من الشناعات التي وقعت لهم ، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول ، وجريهم الى الخروج الذي يقال في الاجسام (١) ٠

ثم ان أصحاب أفلاطون ، لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطوطاليس في الابصار ، وانه انما يكون بالانفعال ، حرفوا هذه اللفظة بأن قالوا : ان الانفعال لا يخلو من تأثر واستحالة ، وتغير في

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص (٩٢ - ٩٣) ٠

الكيفية • وهذا الانفعال ، اما أن يكون في العضو الباصر ، أو في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر • فان كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة ، في آن واحد بعينه ، من ألوان بلا نهاية ؟ وذلك محال ؟ اذ الاستحالة انما تكون ، لا محالة ، في زمان ومن شيء واحد بعينه ، الى شيء واحد بعينه محدود • وان كان يحصل في بعضه دون بعض ، لزم أن تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة ، وليست كذلك • وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف ، أعني الهواء الذي بين البصر والمبصر ، لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا ، وذلك محال • هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردها (١) •

ثم ان أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه ، فقالوا : لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها ، محمولة في الجسم المشف بالفعل ، لما أدرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جدا ، في لحظة بلا زمان • فان الذي ينتقل لا بد من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة • ونحن

(١) المصدر نفسه ص ٩٣ •

نلحظ الكواكب ، مع بعد المسافة ، في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو أقرب منها ، ولا يغادر ذلك شيئا • فظهر من هذه الجهة ، ان الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات ، فتؤدي الى البصر • واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه ، بأن المبصرات ، حتى كانت متفاوتة بالمسافات ، أدركنا ما هو أقرب دون ما هو أبعد ، والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ، ثم لا يزال يضعف ، فيكون ادراكه أقل وأقل ، حتى تفنى قوته ، فلا يدرك ما هو بعيد عنه جدا البتة • ومما يؤكد هذه الدعوى ، انا مددنا أبصارنا الى مسافة بعيدة ، وأوقعناها على مبصر ينجلي بضوء نار قريبة منه ، أدركنا ذلك المبصر ، وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة • فلو كان الامر على ما قاله أرسطو وأصحابه ، لوجب أن يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا ليحمل الالوان فتؤدي الى البصر • فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا ، علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد ، وقطع الظلمة ، وبلغ المبصر الذي تجلى بضوء ما أدركه ، ولو كان كلا الفريقين

أرخوا أعينهم قليلا ، وتوسطوا النظر وقصدوا الحق ، وهجروا طريق العصبية ، لعلموا ان الافلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان •

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ « الخروج » ضرورة العبارة وضيق اللغة ، وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذي للاجسام • وان أصحاب أرسطوطاليس أيضا أرادوا بلفظ « الانفعال » معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير • وظاهر ان الشيء الذي يشبه بشيء ما ، تكون ذاته وانيته غير المشبه به • ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الامر ، علمنا أن ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر ، وان من شنع على أصحاب أفلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر ، فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر ، فتؤديه الى البصر ليلاقيه حماسا، ليس بدون قولهم في الشفاعة • فان كان ما يلزم أقاويل أولئك في اثبات القوة وخروجها ، يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء والالوان وابدائها الى الأبصار • فظاهر ان هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة ، تنبه لها المتفلسفون وبحثوا

عنها ، واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ، ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة ، من غير اشتراك يعرض فيها • فلما كان ذلك كذلك ، وجدوا العائبون مقالا ، فقالوا : وأكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في أمثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها • وذلك لا يخلو من أحد أمرين : اما التخلف ، واما المعاندة • فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت ، اذا لم يتعمد التمويه أو تعصب أو مغالبة ، فقلما يعتقد خلاف ان العالم أطلق لفظا على سبيل الضرورة ، عندما رام بيان أمر غامض وايضاح معنى لطيف • فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة (١) » •

الأخلاق :

يتعرض الفارابي لمشكلة الاخلاق والمزاعم التي قيلت حول خلاف آراء أرسطو وأفلاطون فيها : اذ يقول أرسطو ان الاخلاق عادات ، بينما يقول

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٥ •

أفلاطون ان الطبع يغلب العادة • فيحاول الفارابي من جانبه أن يبين ان هـذا الاختـلاف ظاهريـا لا حقيقيا • فيقول : « وليس الامر ، في الحقيقة ، كما ظنوا • وذلك ان أرسطو ، في كتابه المعروف « بنيقومافيا » انما يتكلم على القوانين المدنية ، على ما بيناه في مواضع عن شرحنا لذلك الكتاب • ولو كان الامر فيه أيضا على ما قاله فرفوريوس ، وكثير ممن بعده من المفسرين ، انه يتكلـم على الاخلاق ، فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ، أبدا يكون كليا ومطلقا ، لا بحسـب شيء آخر • ومن البين ان كل خلق ، اذا نُظر اليه مطلقا ، علم انه يتنقل ويتغير ، ولو بعسر ، وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل ، فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ، ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ، ولا من الصفات النفسانية • وبالجملة ، فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده • ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده ، الى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد ، مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات ، فيتغير بحيـث لا يتغالبان عليه • وذلك نوع من الفساد وعـدم

التهيوء • فاذا كان ذلك كذلك ، فليس شيء من الاخلاق ، اذا نظر اليه مطلقا بالطبع ، لا يمكن فيه التغير والتبدل •

وأما أفلاطون ، فانه ينظر في أنواع السياسات، وأيها أنفع ، وأيها أشد ضررا • فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ، وأيها أسهل قبولا ، وأيها أعسر • ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته ، يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق ، فان زوال ذلك عنه يعسر جدا • والعسر غير الممتنع • وليس ينكر أرسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر ، على ما صرح بـه في كتابه المعروف « بنيقوماضيا الصغير » ، فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق ، وأسباب السهولة ، كم هي ، وما هي ، وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب ، ومـا العلامات ، ومـا الموانع • فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل ، وأعطى كل شيء حقه ، عرف أن لا خلاف بـين الحكيمين في الحقيقة ، وانما ذلك شيء يخيلـه الظاهر من الاقاويل عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك

القول ، ومرتبة العلم الذي هو منه ••• (١) » •

المثل عند أفلاطون :

أما في المسألة العاشرة التي أتى فيها على ذكر المثل عند أفلاطون ، وموقف أرسطو منها • فقد أدلى الفارابي بدلـوه في تحصيـل العلم ذاكـرا الاستعداد في الطفل لتحصيل المعرفة ، وان المعرفة تكون بالدرجة الأولى عن طريق الحواس • فقال : « ••• ان أرسطوطـاليس قـد أورد في كتـاب « البرهان » شكا ان الذي يطلب علما ما ، لا يخلو من أحد الوجهين : فانه ، اما أن يطلب ما يجهله ، أو ما يعلمه ، فان كان يطلب ما يجهله ، فكيـف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ؟ وان كان يطلب ما يعلمه ، فطلبه علما ثانيا فضل لا يحتاج اليه • ثم أحدث الكلام في ذلك الى ان قال : ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء ، انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيـل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس، والذي يطلب الخشبة ، هل هي مساوية أو غـير

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص (٩٦ - ٩٧) •

مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل • فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجودا في نفسه ، ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة • وأفلاطون بين في كتابه المعروف « بفاذن » ان التعلم تذكر ، وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسائلاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة ، وان المساواة هي التي تكون في النفس ، وان المساوي ، مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها حتى أحس بها الانسان ، تذكر المساواة التي كانت في النفس ، فعلم ان هذا المساوي انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتي في النفس • وكذلك سائر ما يتعلم ، انما يتذكر ما في النفس » •

النفس ومصيرها :

« وقد ظن أكثر الناس ، من هذه الأقاويل ، ظنونا مجاوزة عن الحد • أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل ، وحرفوها عن سننها ، وأحسنوا الظن بها ان أجروها مجرى البراهين ، ولم يعلموا ان أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل

من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل • والقياس بعلامات لا يكون برهانا ، كما علمناه الحكيم أرسطو في « أنولوطيقا الأولى والثانية » • وأما المدافعون لها ، فقد أفرطوا أيضا في التشنيع، وزعموا ان أرسطو مخالف له في هذا الرأي ، وأغفلوا قوله في أول كتاب « البرهان » حيث ابتدأ فقال : كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود • ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما ، وبعض الاشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا • مثال ذلك : جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية (١) •

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئا ، سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس ! فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملا شافيا ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين ، في هذا المعنى ، خلاف ولا تباين ولا مخالفة • ونحن نوميء الى طرف منه يسير بمقدار

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٨ •

ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

رأي الفارابي في المعرفة وفي النفس :

فنقول : من البين الظاهر ان للطفل نفسا عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الادراك . وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة . غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد . وقد جرت العادة ، بين الجمهور ، بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب . فأما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد ، فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لأنهم لا يعنونه ، واما أن يوجد لها اسم عند العلماء ، فيسمونها أوائل المعارف ومبادىء البرهان وما أشبهها من الاسماء .

وقد بين أرسطو في كتاب « البرهان » ان من فقد حسا ما فقد علما ما . فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا ، فلم يتذكر الانسان ، وقد حصل جزء جزء منها .

فلذلك قد يتوهم أكثر الناس انها لم تزل في النفس، وانها تعلم طريقا غير الحس • فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب • ومهما كانت هذه التجارب أكثر ، كانت النفس أتم عقلا • ثم ان الانسان ، مهما قصد معرفة شيء من الاشياء ، اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء، وتكلف الحاق ذلك الشيء في حالته تلك بما تقدم معرفته • وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء ، مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء ، هل هو حي أم ليس بحي • وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي • فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعا أحد المعنيين ، فاذا صادفه ، سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل • وهذا ما قاله أفلاطون : ان التعلم تذكر ، وان التفكر هو تكلف العلم ، والتكلف تكلف الذكر • والطالب مشتاق متكلف ، فمهما وجد مهما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما ، فكأنه يتذكر عند ذلك ، كالناظر الى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد

عرفه وغفل عنه ، فيتذكر بما أدركه من شبيهه ، وليس للعقل فعل مخص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد ، وتوهم أحوال الموجودات على غير ما هي عليه • فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ، ومن حال الموجود القبيح قبيحا ، ومن حال الموجود الجميل جميلا ، وكذلك سائرها • وأما العقل ، فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس ، وكذلك ضده ، فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا ، وكذلك سائر ما أشبهها •

فمن تأمل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم أرسطو في وصفه ، في آخر كتاب « البرهان » وفي كتاب « النفس » ، وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره ، علم ان الذي ذكره الحكيم في أول كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول، قريب مما قاله أفلاطون في كتاب « فاذن » الا أن بين الموضوعين خلافا ، وذلك ان الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح أمر العلم والقياس• وأما أفلاطون فانه يذكره عنده يريد ايضاح أمر

النفس • ولذلك اشكل على أكثر من ينظــر في أقاويلهما • وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل •

قدم العلم وحدوثه :

يقول أرسطو بقدم العالم بينما أفلاطون يرى حدوثه • ويرد الفارابي على ما يقولاه فيقول : « •• ان الذي دعى هؤلاء الى هذا الظن القبيــح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم ، هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » انه توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم أم ليس بقديم • وقد وجب على هؤلاء المختلفين ، اما أولا ، فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضا فان غرض أرسطو في كتاب « طوبيقا » ليس هو بيان أمر العالم ، لكن غرضه أمر القياســات المركبة من المقدمات الذائعة • وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم : هل هو قديم أم محدث ، كما كانوا يتناظرون في اللذة ، هل هي خير أم شر ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة • وقد بين أرسطو في ذلك

الكتاب وفي غيره من كتبه ، ان المقدمة المشهورة لا يراعي فيها الصدق والكذب ، لأن المشهور بما كان كاذبا ، ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربما كان صادقا ، فيستعمل لشهرته في الجدل ، ولصدقه في البرهان • فظاهر انه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي به في هذا الكتاب (١) •

ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ، ما يذكره في كتاب « السماء والعالم » ان الكل ليس له بدؤ زماني ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم ، وليس الامر كذلك • اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث • وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء • ومعنى قوله : ان العالم ليس بدؤ زماني • انه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا ، أو الحيوان الذي يتكون أولا فأولا بأجزائه ، فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا في الزمان • والزمان

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين : الفارابي ص (١٠٠ - ١٠١) •

حادث عن حركة الفلك · فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني · ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان (١) ·

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « بأثولوجيا » لم يشبه عليه أمره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم · فان الامر في تلك الاقاويل أظهر من أن يخفي · وهناك تبين أن الهيولي أبدعها الباري ، جل ثناؤه ، لا عن شيء ، وانها تجسمت عن الباري ، سبحانه ، وعن ارادته، ثم ترتبت · وقد بين في « السماع الطبيعي » ان الكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق ، وكذلك في العالم جملته · يقول في كتاب « السماء والعالم » : ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ·

وقد بين هناك أيضا أمر العلل ، كم هي ، وأثبت الاسباب الفاعلة · وقد بين هناك أيضا أمر المكون والمحرك ، وانه غير المتكون وغير المتحرك ·

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠١ ·

وكما ان أفلاطون بين في كتابه المعروف «بطيماوس» ان كل متكون فانما يكون من علة مكونة له اضطرارا ، وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته ٠ كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب « أثولوجيا » ان الواحد موجود في كل كثرة ، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبدا البتة ٠ وبرهن على ذلك براهين واضحة ، مثل قوله ان كل واحد من أجزاء الكثير ، اما أن يكون واحدا واما أن لا يكون واحدا ، فان لم يكن واحدا لم يخل من أن يكون اما كثيرا واما لا شيء ، وان كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة ، وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ؟ ويلزم ايضا من ذلك ان ما يتناهى أكثر مما لا يتناهى ٠ ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة ، فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا ، بل كان كل واحد فيه موجودا ، كان الواحد غيره وهو غير الواحد ٠ ثم بين ان الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية ٠ ثم بين ان الكثير بعد الواحد ، لا محالة ٠ وان الواحد تقدم الكثرة ٠ ثم بين ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه ، وكذلك بالعكس ٠ ثم يترقى ، بعد

تقديمه هذه المقدمات ، الى القول في أجزاء العالم ، الجسمانية منها والروحانية ، ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها ، وانه ، عز وجل ، هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، ومبدع كل شيء ، على حسب ما بينه أفلاطون في كتبه في الربوبية ، مثل « طيماوس » و « بوليطا » وغير ذلك من سائر أقاويله • وأيضا فان حروف أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري ، جل جلاله ، في حرف اللام ، ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات ، الى أن يسبق فيها ، وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا • فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ؟

أرسطو والمثل الأفلاطونية :

يظن بعض الفلاسفة ان أرسطو أنكر المثل الافلاطونية ، ولكن الفارابي يعمد من جانبه الى تقديم الأدلة والبراهين من كتاب « أثولوجيا أرسطو » ليؤكد أن أرسطو قال هو أيضا بمثل هذا الرأي ، فيقول : « ومن ذلك ، الصور والمثل

التي تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما • وذلك ان أفلاطون ، في كثير من أقاويله ، يوميء الى أن للموجودات صورا مجردة في عالم الاله ، وربما يسميها « المثل الالهية » ، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة • وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة، كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة ، ويبين ما يلزمها من الشناعات ، انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وأفلاكا ، ثم توجد حركات من الافلاك والادوار ، وانه يوجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم الالحان ، وأصوات مؤتلفة وأصوات غير مؤتلفة ، وطب وهندسة ، ومقادير مستقيمة وأخر معوجة ، وأشياء حارة وأشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة ، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور ، وشناعات أخر ، ينطق بها في تلك الأقاويل ، ما يطول بذكرها هذا القول ••• (١) •

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٥ •

وقد نجد ان أرسطو ، في كتابه الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية • فلا تخلو هذه الاقاويل، اذا أخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات : اما أن يكون بعضها متناقضة بعضها ، واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلفظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق • فاما أن يظن بأرسطو ، مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ـ وهو العلم الربوبي ـ فبعيد ومستنكر • واما ان بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، فهو أبعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها انه منحول • فبقي أن يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة •

فنقول انه ، لما كان الباري جل جلاله ، بانيته وذاته ، مباينا لجميع ما سواه ، وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى ، بحيث لا يناسبه في أنيتـه ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ فيه من

هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري أن يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه ، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة • وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى ، حتى اذا قلنا أنه موجود ، علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه • واذا قلنا انه حي ، علمنا انه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه • وكذلك الامر في سائرها • ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما ••••

ويخلص الفارابي من كل هذه الأمور الى القول : « ••• فانها مهما أجريت هذا المجرى ، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافا في هذا المعنى • ألا ترى ان أرسطو ، حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا ، كيف يجرؤ ويتشدق في القول ، ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ؟

وذلك في كتابه المعروف « بأثولوجيا » حيث

يقول : اني ربما خلوت بنفسي كثيرا ، وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها ، وخارجا من سائر الاشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا . فأعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزؤ صغير ، فاني لمحيا فاعل ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأني متعلق بها ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الألسن عن وصفه ، والأذان عن سمعه ، فاذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ، ولم أقو على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة ، حجبت عني الفكرة ذلك النور ، وتذكرت ، عند ذلك ، أخي يرقليطوس ، من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل .... » .

الثواب والعقاب :

يرى بعض المعترضون ان أرسطو وأفلاطون لا يعتقدان بالثواب والعقاب ، فيرد عليهم

الفارابي معتمدا على ما تركه أرسطو الى والدة الاسكندر في رسالته التي تحدث فيها عن الثواب ، ولنصغي الى الفارابي ماذا يقول : « ومما يظن بالحكيمين ، أفلاطون وأرسطو ، أنهما لا يريانه ولا يعتقدانه ، أمر المجازاة والثواب والعقاب • وذلك وهم فاسد بهما • فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة • ويقول في رسالته التي كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها بغيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها • وأول تلك الرسالة : فأما شهود الله في أرضه التي هي الأنفس العالمة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الاخيار الماضين ، وأما الآثار الممدوحة ، فقد رسمت له في عيون أماكن الارض وأطراف مساكن الانفس ، بين مشارقها ومغاربها ، ولن يؤتي الله أحدا ما أتاه الاسكندر ، الا من اجتباء واختيار ، والخير من اختاره الله تعالى • فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه • والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل ، وأحسنهم ذكرا وأحمدهم حيوة ، وأسلمهم وفاة • يا والدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبن ما يبعدك

عنه ، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه، حين الالتقاء في زمرة الأخيار ، واحرصي على ما يقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل زيوس ٠

فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقدا ٠ وأما أفلاطون ، فانه أودع كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها (١) » ٠

الفارابي والعلم المدني :

يتحدث الفارابي في كتابه احصاء العلوم عن العلم المدني فيقول (٢) : « أما العلم المدني فانه يفحص عن أصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الافعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان،

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ١١٠ ٠
(٢) الفارابي : احصاء العلوم ص ١٢٤ ٠

وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الافعال وتستعمل السنن • ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة ، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك ، وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة ، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الآخرة ، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات ، اذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة • ويميز الافعال والسنن وبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والافعال الجميلة والفضائل ، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، وأن وجه وجودها في الانسان أن تكون الافعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا • ويبين أن تلك ليست تتأتي الا برياسة يمكن معها تلك الافعال والسنن والشيم والملكات والاخلاق في المدن والأمم : ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول ، وأن تلك الرياسة لا تتأتى الا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم •

وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الانسان أن يسميها ، والسياسة هي فعل هذه المهنة ، وأن الرياسة ضربان : رياسة تمكن الافعال والسنن والملكات الارادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة ، وهي الرياسة الفاضلة • والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة •

ورياسة تمكن في المدن الافعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك ، وهي الرياسة الجاهلية • وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة • ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه ، ويكون على عدد الاشياء التي هي الغايات والاغراض التي لها تلتمس هذه الرياسة : فان كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة ، وان كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة ، وان كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك (١) •

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين :

---

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ١٢٦ •

احداهما القوة على القوانين الكلية ، والأخرى القوة التي يستفيدها الانسان بطول مزاولة الاعمال المدنية وبمزاولة الافعال في الآحاد والاشخاص في المدن الجزئية والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة ، على مثال ما عليه الطب : فان الطبيب انما يصير معالجا كاملا بقوتين : احداهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب • والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لاعمال الطب في المرض ، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الاشخاص •وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حال حال • كذلك المهنة الملكية انما يمكنها أن تقدر الافعال بحسب عارض عارض وحال حال في وقت وقت بهذه القوة وهذه التجربة ، والفلسفة المدنية تعطى ، فيما تفحص عنه من الافعال والسنن والملكات الارادية وسائر ما تفحص عنه ، القوانين الكلية ، وتعطل الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت ، وكيف وبأي شيء ، وبكم شيء تقدر ، ثم تتركها غير مقدرة ، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا العلم ،وسبيلها أن تنضاف اليه • ومع ذلك فان الاحوال والعوارض

التي بحسبها يكون التقدير غير محدودة ، ولا يحاط بها • وهذا العلم جزءان : جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى احصاء الافعال والسير والاخلاق والشيم الارادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل •

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الافعال الملكية التي بها تمكن السير والافعال الفاضلة وترتب في أهل المدن والافعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم ، ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي ؟ وما كل واحدة منها ؟ ويحصي الافعال التي يفعلها كل واحد منها ، وأي سنن وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم حتى ينال بها غرضها من أهل المدن والأمم التي تكون تحت رياستها ، وهذه في كتاب «بوليطيقي» وهو كتاب «السياسة» لأرسطوطاليس، وهو أيضا في كتاب السياسة لأفلاطون وفي كتب أفلاطون وغيره ، ويبين أن تلك الافعال والسير والملكات هي كلها كالامراض للمدن الفاضلة •

أما الافعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرها فأمراض المهنة الملكية الفاضلة • وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأمراض للمدن الفاضلة ، ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يؤمن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسنن المدن الفاضلة الى السنن والملكات الجاهلية ، ويحصى معها أصناف الافعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة لئلا تفسد وتستحيل الى غير الفاضلة ، ويحصى أيضا وجوه التدابير والحيل والاشياء التي سبيلها أن تستعمل اذا استحالت الى الجاهلية حتى ترد الى ما كانت عليه ، ثم يبين بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة ، وأن منها العلوم النظرية والعملية وأن يضاف اليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الافعال في المدن والأمم ، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدر بها الافعال والسير والملكات بحسب جمع جمع أو مدينة مدينة أو أمة أمة وبحسب حال حال وعارض عارض •

ويبين أن المدينة الفاضلة انما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الازمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي

يخلف المتقدم على الاحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوع انقطاع •

ويبين أي الشرائط والاحوال الطبيعية ينبغي أن تنفقد في أولاد الملوك وفي غيرهم ، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك • ويبين كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية وبماذا ينبغي أن يؤدب ، حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكا تاما • ويبين مع ذلك أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكا أصلا ، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم الى الفلسفة لا النظرية ولا العملية ، بل يمكن كل واحد منهم أن يصير الى غرضه في المدينة والأمة التي تحت رياسته بالقوة التجربية التي تحصل له بمزاولة جنس الافعال التي ينال بها مقصوده ، ويصل بها الى غرضه من الخيرات ، متى اتفقت له قوة قريحة حثيثة جيدة التأتي لاستنباط ما يحتاج اليه في الافعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده ، من لذة أو كرامة

أو غير ذلك ، وانضاف الى ذلك جوة الائتساء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده •

الفارابي وعلم الفقه :

ويرى الفارابي ان صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الاشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع (١) • « وكل ملة ففيها آراء وأفعال : فالآراء مثل الآراء التي تشرع في الله سبحانه ، وفيما يوصف به ، وفي العالم أو غير ذلك • والافعال مثل الافعال التي يعظم بها الله عز وجل والافعال التي بها تكون المعاملات في المدن • ولذلك يكون علم الفقه جزءين: جزء في الآراء ، وجزء في الافعال » •

الفارابي وعلم الكلام :

وصناعة الكلام كما يعتقد الفارابي ملكة

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ١٣١ •

يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل • « وهذه الصناعة تنقسم جزءين أيضا : جزء في الآراء ، وجزء في الافعال • وهي غير الفقه : لأن الفقيه يأخذ الآراء والافعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الاشياء اللازمة عنها • والمتكلم ينصر الاشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى • فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ،واستنباطه عنها بما هو فقيه (١) •

وأما الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر بها الملل ، فان قوما من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا ان آراء الملل وكل ما فيها من الاوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الانسية ، لأنها أرفع رتبة منها : اذ كانت مأخوذة عن وحي الهي ، ولأن فيها أسرارا الهية تضعف عن ادراكها العقول الانسية ولا تبلغها •

---

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص (١٣٢ ـ ١٣٣) •

وأيضا فان الانسان انما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحي ولا فائدة اذا كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمه وما يمكن اذا تأمله أن يدركه بعقله • ولو كان كذلك لوكل الناس الى عقولهم ، ولما كانت بهم حاجة الى نبوة ولا الى وحي • لكن لم يفعل بهم ذلك ، فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا ادراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا أيضا ، فانه كل ما كان أشد استنكارا عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فوائد ، وذلك أن التي تأتي بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست في الحقيقة منكرة ولا محالة ، بل هي صحيحة في العقول الالهية •

فان الانسان وان بلغ نهايا الكمال في الانسانية فان منزلته عند ذوي العقول الالهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الانسان الكامل • فكما أن كثيرا من الصبيان والأغمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست في الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة ، فكذلك

منزلة من هو في نهاية كمال العقل الانسي عند العقول الالهية ·

وكما أن الانسان من قبل أن يتأدب ويتحنك يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل اليه فيها أنها محالة ، فاذا تأدب بالعلوم واحتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها ، وانقلبت الاشياء التي كانت عنده محاله فصارت هي الواجبة وصار عنده ما كان يتعجب منه قديما في حد ما يتعجب من ضده ، كذلك الانسان الكامل الانسانية لا يمتنع من أن يكون يستنكر أشياء ويخيل اليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك ·

فلهذه الاشياء رأى هؤلاء أن يجعل تصحيح الملل · فان الذي أتانا بالوحي من عند الله جل ذكره صادق لا يجوز أن يكون قد كذب · ويصح أنه كذلك من أحد وجهين : اما بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه ، واما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله جل وعز أو بهما جميعا (١) ·

---

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ١٣٥ ·

فاذا صححنا صدقه بهذه الوجوه وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب فليس ينبغي أن يبقى بعد ذلك في الاشياء التي يقولها مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر • فبهذه وما أشبهها رأى هؤلاء أن ينصروا الملل •

وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا الملة بأن ينصبوا لها أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها، ثم يتتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات • فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وان بعد ، شاهدا لشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء ، وما وجدوا منها مناقضا لشيء مما في الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ، ولو تأويلا بعيدا ، تأولوه عليه ، وان لم يمكنهم ذلك وأمكن أن يزيف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه • فان تضادت المشهورات والمحسوسات في الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا الى أقواهما شهادة لما في الملة فأخذوه وأطرحوا الآخر وزيفوه •

فان لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه ولا أن يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة ، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التي تضاد شيئا منها رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال انه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط . ويقول هؤلاء في هذا الجزء من الملة ما قاله أولئك الأولون في جميعها . فبهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل .

وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الاشياء يعني التي يخيل فيها أنها شنعة ، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الاشياء الشنعة التي فيها . فاذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الاشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم (١) .

وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الاشياء ليست فيها كفاية

(١) الفارابي : احصاء العلوم ص ١٣٧ .

في أن تصح بها تلك الاشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك الى أن يستعملوا معه الاشياء التي تلجئه الى أن يسكت عن مقاومتهم ، اما خجلا وحصرا أو خوفا من مكروه يناله ٠

وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق ٠ ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين : اما عدو ، والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا في دفعه وفي غلبته ، كما يكون ذلك في الجهاد والحرب ٠ واما ليس بعدو ، ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الانسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة ، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان » ٠

الفارابي وسبب المنامات والوحي :

يفرد الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة

الفاضلة » فصلين متكاملين في سبب المنامات وفي الوحي ورؤية الملك يصعد في نهايتهما الى مرتبة النبوة محاولا تأويلها وشرحها شرحا علميا فلسفيا. فيقول : « والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة ، وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها ، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها ، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها . وتكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة ، وبارفاد القوة النزوعية .

فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأول ، بأن تفعل أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوة المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . ولها، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة . فانها خاصة من بين سائر قوى النفس لها قدرة على محاكاة الاشياء

المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها • فأحيانا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس ، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك ، وأحيانا تحاكي المعقولات ، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية ،وأحيانا تحاكي القوة النزوعية ، وتحاكي أيضا ما (١) يصادف البدن عليه المزاج • فانها ، متى صادفت مزاج البدن رطبا ، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها • ومتى كان مزاج البدن يابسا ، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي بها اليبوسة • وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته ، اذا اتفق في وقت من الاوقات ان كان مزاجه في وقت ما حارا أو باردا • وقد يمكن ، ان كانت هذه القوة هيئة وصورة في البدن ، أن يكون البدن ، اذا كان على مزاج ما ، أن يفعل البدن فيها ذلك المزاج • غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله ، لا على حسب ما في طبيعة الاجسام أن تقبل المزاجات • فان الجسم الرطب ،

---

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة (١٠٨ - ١٠٩) •

متى فعل رطوبة في جسم ما ، قبل الجسم المنفعل الرطوبة ، فصار رطبا مثل الاول • وهذه القوة ، متى فعل فيها رطوبة أو أدنيت اليها رطوبة ، لم تصر رطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات • كما ان القوة الناطقة ، متى قبلت الرطوبة ، فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها ، ليست الرطوبة نفسها ، كذلك هذه القوة ، متى فعل فيها شيء ، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك •

فأي شيء ما فعل فيها ، فانها ان كان فيجوهرها أن تقبل ذلك الشيء ، وكان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما ألقي عليها ، قبلت ذلك بوجهين : أحدهما بأن تقبله كما هو وكما ألقي عليها ، والثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء • وان كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو ، قبلت ذلك بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك الشيء • ولأنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة ، متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما تحاكيها

من المحسوسات • ومتى أعطاها البدن المزاج الذي يتفق أن يكون له في وقت ما ، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك المزاج • ومتى أعطيت شيئا شأنه أن يحس ، قبلت ذلك أحيانا كما أعطيت ، وأحيانا بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات آخر تحاكيه (١) •

واذا صادفت المخيلة القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لانفعال ما بالجملة ، حاكت القوةالنزوعية بتركيب الافعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة ، في ذلك الوقت، لقبولها • ففي مثل هذا ، ربما أنهضت القوى الرواضع الاعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الافعال التي شأنها أن تكون بتلك الاعضاء عندما تكون في القوة النزوعية تلك الافعال • فتكون القوة المتخيلة بهذا الفعل ، أحيانا ، تشبه الهازل ، وأحيانا تشبه الميت • ثم ليس بهذا فقط ، ولكن اذا كان مزاج البدن مزاجا شأنه أن يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزوعية ، حاكت ذلك

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١٠ •

المزاج بأفعال القوة النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال ، وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال • فتنهض الاعضاء ، التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية ، نحو تلك الافعال بالحقيقة • من ذلك ، ان مزاج البدن اذا صار مزاجا شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح ، حاكت المتخيلة ذلك المزاج بأفعال النكاح ، فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح ، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت ، لكن لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة • وكذلك في سائر الانفعالات ، وكذلك ربما قام الانسان من نومه فضرب آخر ، أو قام ففر من غير أن يكون هناك وارد من خارج • فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة • وتحاكي أيضا القوة الناطقة بأن تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالأشياء التي شأنها أن تحاكي بها المعقولات • فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال ، مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسموات ، بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الاشياء الحسنة المنظر • وتحاكي المعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها ، مثل الاشياء

القبيحة المنظر • وكذلك تحاكي تلك القوة سائر المحسوسات اللذيذة المنظر •

والعقل الفعال ، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل ، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلا بالفعل ، وكان ما سبيله أن يصير عقلا بالفعل هي القوة الناطقة ، وكانت الناطقة ضربين : ضربا نظريا وضربا عمليا ، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم ، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة ، فان الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال ــ وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر ــ قد يفيض منه على القوة المتخيلة • فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما ، تعطيه أحيانا المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي • وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هي ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر ،

وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالروية • فمنها حاضرة ، ومنها كائنة في المستقبل • الا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها ، بلا توسط روية • فلذلك يحصل في هذه الاشياء بعد أن يستنبط بالروية • فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الاشياء الالهية • وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة • الا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الاقل من الناس ، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات ، وأما المعقولات فقليلة (١) •

وذلك : ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج ولا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها ، مع اختفالها بهذين ، فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص (١٢٢ - ١١٣) •

تحللها منهما في وقت النوم ، ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فـان تلـك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة (١) •

فاذا حصلت رسومها في الحاسـة المشتركـة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منهـا رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر • فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء ، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة • ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ، ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرئيا لهذه الانسان (٢) •

فاذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الاشياء المحسوسات ، في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائـر

---

(١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١٤ •
(٢) المصدر نفسه ص ١١٥ •

الموجودات أصلا . ولا يمتنع أن يكون الانسان ، اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها . فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا : من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته ، وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء كلها لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا . فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ، ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ، ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ، ومنهم من يرى شيئا في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ، ومنهم من لا يقبل شيئا في

يقظته ، بل انما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من هذه ، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الاكثر • والناس أيضا يتفاضلون في هذا •

وكل هذه معاونة للقوة الناطقة • وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان ، فيصير بذلك معدا لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحيانا ، وفي النوم أحيانا • فبعضهم يبقى ذلك فيهم زمانا ، وبعضهم الى وقت ما ثم يزول ، وقد تعرض أيضا للانسان عوارض ، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله ، فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ، ولا هي محاكاة لموجود • وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم » •

« تم الكتاب »

الفهـرس

الغزالي

في سبيل
موسوعة
فلسفية
٢

الغزالي

تأليف
الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار و مكتبة الهلال
تلفون: 601020 / 601002 / 8-7-823526 (01) مقسم: 1216 خليوي: 672366 (03)
فاكس: 603286 1 (961) - ص.ب.: 5003 / 15 - بيروت لبنان

مقدمة

في القرن الخامس الهجري انطلقت الافكار العرفانية لتفعل في المجتمع الاسلامي ، وتنور العقول الناهدة الى المعرفة الحقة ، فغرقت المجتمعات الاسلامية التي كانت معروفة في ذلك الوقت ، في لجة عارمة من الشيع ، والطوائف ، والفرق ، وفي أمواج صاخبة متلاطمة من الملل والمذاهب والنحل ، غاص العلماء ، والفلاسفة ، والحكماء ، في أعماق تلك الأمواج علهم يوفقون الى استخراج الجواهر الحقانية العقلانية فيقدمونها للمجتمعات المتصارعة كدواء فعال لانقاذهم من الخلافات ، والصراعات ، والمجادلات العقيمة التي شملت كافة الأوساط .

وأخذ الحكماء والفلاسفة الاسلاميون يحاولون

التوفيق بين الدين الاسلامي الحنيف وبين الحكمة العرفانية العقلانية علهم يتمكنوا من اخضاع العقائد الدينية الشرعية لأفكار الحكمة العقلانية الناهدة الى جوهر المعرفة الالهية • وبالفعل استطاعوا أن يفلسفوا بعض الأمور الدينية ويكسبوها صبغة خاصة ميزتها مع مرور الايام عن غيرها ، وجعلتها مستقلة في كثير من المعارف العقلانية عن أفكار وآراء فلاسفة اليونان ، والهند ، والفرس •

ومن البدهي أن تثير هذه البادرة معارضة شديدة لدى رجال الدين من المتكلمين ، وأصحاب الجدل والفقه ، فانبروا ينافحون عن العقائد الاسلامية ويكيلون الاتهامات لأصحاب هذه الافكار العقلانية الفلسفية ، باعتبارهم يهدفون الى تشويه الدين وادخال الالحاد والزندقة فيه •

ولكن التيار الفلسفي الاسلامي سرعان ما جرف في طريقه التصاعدي كل من وقف في طريقه ، فانتشرت الافكار العقلانية بسرعة بين كافة الفرق والمذاهب الاسلامية ، وظهر جماعة (اخوان الصفا وخلان الوفا) يوزعون رسائلهم الفلسفية العرفانية

بين كافة الطبقات ، ويعتمدون فيها علـى زرع الافكار العقلانية ، الناهـدة الى نقـد الاديـان والعقائد والانظمة الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الايام ٠

وفي وسط هذه التيارات العاتية الجارفة سطع نجـم الغزالي كشخصيـة علميـة فذة في العالـم الاسلامي ، فكـان العـالم الرباني الوحيد بـين الفلاسفة المسلمين الذي شق لذاته طريقا خاصا في التفكير العرفاني الفلسفي ، وأنار ظلمات العقول الناهدة الى فلسفة اسلامية صحيحة تنسجم مع الفكر الصحيح وتجسد الشريعة الاسلامية التي وجدت من أجل تحقيق سعادة الانسان في الدنيا والآخرة ٠

لقد كتب الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) آراء وأفكار عقلانية مهدت للناس كافة ، ودفعتهم للعب من ينابيعه الفياضة ، مما دفع (ابن رشد) الى اتهامه باباحة هذه العلوم والمعارف للعامـة ، والكشف عن ألغاز العلوم العرفانية وأسرارهـا ، لذلك سماه الجاهل الشرير ٠

ولكن الغزالي الذي وقف حياته للكشـف عن الحقيقة العرفانية ، لم يعبأ بكل ما قيل فيه ويقال،

بل استمر في تعميم أفكاره وتوزيعها على الناس مهما كان مستواهم العلمي ، فقال في كتابه مقاصد الفلسفة ما يلي : « أما بعد ، فانك التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم واغوائهم • ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم ، واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال بل هو رمي في العماية والضلال • فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية ، والطبيعية ، والالهية ، من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم » •

ولا بد لنا ما دمنا نتحدث عن الغزالي من التطلع بلهفة واشتياق الى قصته مع الفلسفة حيث يقول : « ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة • وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رد في عماية ، فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنو بالتدريس والافادة ، لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلسة ، على منتهى علومهم في أقل من سنتين بم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبا من سنة ، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل ، اطلاعا لم أشك فيه » .

وحتى نكون فكرة صحيحة عن أفكار الغزالي ومدى اختباراته واستنتاجاته للامور الفلسفية والاحوال العقلانية التي طالعها خلال هذه الفترة القصيرة من حياته كما يقول ، فعجم عودها ، ومحص دقائقها ، وكشف عن الرموز والاسرار الخافية خلفها ، قال : « فاني رأيتهم أصنافا ورأيت علومهم أقساما ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم

والاقدمين ، وبين الاواخر منهم والاوائل ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه

وأعلم أنهم ، على كثـرة فرقهـم واختـلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلاثة أقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون · أمـا الدهريون فهـم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا وهؤلاء هم الزنادقة ·

أما الطبيعيون فهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم ، مطلع على غايات الامور ومقاصدها · ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع ، الا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية الانسان · الا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ، ظهر عندهم ، لاعتدال المزاج ، تأثير

العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة • واذذاك، يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا • ولم أر أحدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك • ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، الا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي ، فضلا عمن يدعيه دقائق العلوم • عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم • ثم اذا انعدم ، فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا • فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهماك الانعام • وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وان آمنوا بالله وصفاته •

أما الالهيون فهم المتأخرون منهم ، مثل : سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ

أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محررا من قبل ، وأنضج لهم ما كان فجا من علومهم • وهم بجملتهم ردوا على المنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم • وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم • ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ، ومن كان قبله من الالهيين ، ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم • الا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوقف للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين ، كابن سينا والفارابي وغيرهما • على انه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين • وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس ليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة أقسام : ١ ـ قسم يجب التكفير به ، ٢ ـ وقسم يجب التبديع به ، ٣ ـ وقسم لا يجب انكاره أصلا •

وبعد أن يحمل الغزالي حملة شعواء على الفلاسفة وآفة الفلسفة وغائلتها يلتفت الى الباطنية فيتناولهم بالنقد والتجريح عارضا عقائدهم ، ومفندا أفكارهم بأسلوب يدل دلالة واضحة على مدى تعصب الغزالي واطلاقه التهم جزافا بدون ادراك أو تعقل • فالذي ذكره في كتابه فضائح الباطنية بعيد جدا عن الواقع والحقيقة ، ولا ينطبق مطلقا على عقائد وتنظيمات وسلوك هذه الجماعة ، التي قدمت للفكر الاسلامي والعالمي أعظم الافكار العقلانية الحقانية •

في هذا الكتاب قدمنا ترجمة مختصرة للغزالي ، وتعرضنا لشكه ويقينه ، ولآثاره ومصنفاته التي شملت أغلب العلوم التي كانت معروفة في عصره ، وتطرقنا الى أفكاره حول قدم العالم ، والله ، والوجود والموجودات ، والمعرفة والمنطق •

وكذلك قدمنا نماذج نقلناها عن كتابه (تهافت الفلاسفة) يرد فيها على بعض الآراء الفلسفية التي قال بها فلاسفة اليونان وبعض الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا والفارابي وغيرهما •

ونحن وان كنا في موضع العرض وتقديم ما يفيد القاريء لا يمكننا أن نغض الطرف عن مكانة الغزالي العلمية ، والفلسفية ، والعرفانية ، وقد قال عنه العلامة مكدونالد : ان الغزالي أول من أدنى الفلسفة وقرب بحوثها الدينية أو الالهيات من متناول الذهن العادي • وقال عنه رينان : ان الغزالي هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير الفلسفي •

ومن الطبيعي جدا أن ينافح الانسان وخاصة انسان كالغزالي عن عقائده وأفكاره الخاصة بذاته ، اذا كان يملك المقدرة الكافية ويتسلح بالعلم والمعرفة العقلانية ، كيف لا وقد كان الغزالي من عباقرة الفكر ، وجهابذة العلم ، حياته مليئة بالضرائب والعجائب ، قد تخللها الانواء والانعطافات ، وهي بحق تقودنا الى تفهم نفسية الغزالي ، وترسم لنا مناحي تطوره العرفاني •

والحقيقة التي لا مناص من ذكرها ان الغزالي فاق علما ومعرفة جميع المتكلمين والصوفية الذين اقتبس منهم ، وسعى بدوره لمنح كل صاحب حق حقه بالقسطاس ، فهو لا ينكر مطلقا الحقائق

العلمية ، سواء أكانت رياضية أم طبيعية ، بل يرى أنها علوم لا بد منها ولا شك في صحتها ، وفائدة براهينها واستنتاجاتها ·

ويبدو واضحا من خلال مؤلفات الغزالي وسلوكه أنه كان يتردد بين المذاهب المختلفة فهو كما يقول ابن رشد مع الأشاعرة أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، ومع الباطنية باطني ·

وحتى أنه كما قيل شعرا :

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن
وان لقيت معديا فعدناني

بيروت في ١٩٧٩/٣/١٩
الدكتور مصطفى غالب

مولد الغزالي :

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي سنة ٤٥٠ هجرية الموافق سنة (١٠٥٩ ميلادية) بمدينة (طوس) من أعمال (خراسان) ، من والد فقير صالح ، كان يعمل بغزل الصوف ، ويجالس الفقهاء ورجال العلم من المتصوفة ، ولا يألو جهدا في خدمتهم . والاحسان اليهم ، والانفاق بقدر ما تسمح له ظروفه المادية عليهم . وكان حينما يجلس اليهم ، ويشاركهم في حلقاتهم ، ويستمع اليهم ، يتأثر بأقوالهم تأثرا عميقا ، كثيرا ما كان ينتهي به الى البكاء والتوسل الى الله سبحانه وتعالى أن يرزقه ولدا صالحا

مثلهم ، ويجعله فقيها واعظا (١) • غير ان الله لم يمد في عمره ، ليرى أمنيته تتحقق ، فانتقل الى العالم الآخر وابنه محمد ما يزال صغيرا •

أما أمه فقد تضاربت فيها الاقوال ، فبعضهم يرى أنه لم يعرف من أمرها شيء الا أنها توفيت وهو صغير (٢) ، وبعضهم يرى أن الاقدار قد أمهلتها حتى شهدت ما لم يشهده زوجها ، من بزوغ نجم ابنها في سماء المجد ، وتبوئه أسمى مركز علمي في ذلك العهد •

ولما دنت ساعة وفاة والده ، أوصى به وبأخيه أحمد ، الى صديق له من المتصوفة ، وزوده بما يدخره من مال لينفقه على تعليمهما • غير ان هذا الصديق المتصوف ، لم يكن مجرد وصي عليهما ، بل كان معلما لهما أيضا • وعلى هذا النحو ، يتوضح لنا ، أن معلم الغزالي الاول ، كان رجلا صوفيا •

ولكن المال الذي خلفه والد الغزالي وزود به

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٤ ص ١٠٢ •
(٢) البقري : اعترافات الغزالي ص ٣ •

صديقه المتصوف ، كان قليلا الى درجة نفد معها بسرعة ، وكان هذا المتصوف بدوره معدما فقيرا ، فنصح الأخوين بالالتحاق باحدى المدارس ، التي كانت تنفق على طلابها وتؤمن لهم الاقامة والتعليم مجانا ، وسرعان ما انصرف الأخوان . محمد وأحمد الى تحصيل العلم بكل جد ونشاط .

ومن الملاحظ ان أثر هذا الاستاذ المتصوف ، كان فعالا علىّ أخي الغزالي ، فجذبته الصوفية اليها وهو لا يزال يافعا ، في حين لم تكن له هذه القوة على الغزالي نفسه ، فاتجه الى دراسة الفقه . أما أخوه فانه سرعان ما انتسب الى الصوفية ، وفضل حياة الزهد والتقشف والخلوة والاعتكاف . غير أنه ما لبث ان دخل بغداد ، وعقد له حلقة في أحد المساجد ، فأخذ الطلاب يتوافدون عليه ، ويتزاحمون على دروسه .

أما الغزالي فقد واصل دراسة الفقه في بلدة طوس ، وهو ما يزال في ريعان الشباب . ثم انتقل الى جرجان وهو دون العشرين من عمره ، ولا نعلم كم بقي فيها . واذا كان قد تزوج وهو دون العشرين ، كما يذكر التاريخ ، وربما يكون قد

تزوج في تلك الفترة (١) ٠

ويبدو أن الغزالي حاول العودة ثانية الى طوس فداهمه بعض اللصوص ، وسرقوا منه بعض كتبه٠ فعز عليه أن يتركها وينجو بنفسه ، فخاطر بحياته، وتوسل اليهم أن يرجعوها اليه ٠ومنذ هذه الحادثة، أصبح الغزالي يحفظ كل ما يقع تحت يديه ، من علوم ومعارف ، حتى لا يكون بحاجة اليها ، في حال فقده اياها ٠

وبعد أن أقام ثلاث سنوات أخرى في طوس ، بعد عودته من جرجان ، ارتحل الى نيسابور ٠ وربما شهرة امام الحرمين ، ضياء الدين الجويني ، رئيس المدرسة النظامية في نيسابور آنذاك ، هي التي جذبته اليها ٠ فتوجه الى حلقة هذا المتكلم الشهير ، ودرس عليه الفقه والأصول ، الجدل والمنطق ، الكلام والفلسفة ٠ وربما كان الغزالي في تلك الفترة من حياته قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك أيضا كانت قد بدأت تتسرب الى أعماق نفسه ، فراح يتأمل ويفكر ، ويكون عقيدة

---

(١) دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي : ص ٢٤ ٠

خاصة به (١) ٠

وبعد موت امام الحرمين غادر الغزالي نيسابور عام ٤٧٨ هجرية ، قاصدا المعسكر ، وقد أصبح في الثامنة والعشرين من عمره ، وبصحبته عائلته المؤلفة من زوجه وبناته الثلاث ٠ ولا ندري فيما اذا كان ابنه (حامد) في ذلك الوقت على قيد الحياة ٠ وفي المعسكر تعرف على نظام الملك ، الوزير السلجوقي ، مؤسس المدرسة النظامية في بغداد ، فعينه أستاذا فيها سنة ٤٨٤ هجرية ٠

وعلى هذه الصورة تكون المدة التي قضاها في المعسكر خمس سنوات ٠ ثم أخذ يتردد على الوزير السلجوقي نظام الملك ، ويساهم في مجالس المتكلمين والفقهاء عنده ، ويجادلهم في مختلف أنواع العلوم والمعارف ، التي كانت معروفة في ذلك العصر ، حتى تفوق عليهم جميعا ، وامتد صيته بعيدا ٠

وفي المدرسة النظامية ، جمع حوله عدد من الطلاب ، بلغ الثلاثمائة ، جذبتهم اليه فصاحته وغزارة معارفه ودقة تحليله ونظرته الواقعية الى

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ١٩٩ ٠

الامور • غير أنه كان يهتم الى جانب التدريس ، بالوعظ والارشاد والتصنيف ، وبالرد على بعض الفرق الاسلامية التي تخالف ما يتكوم في مخيلته من أفكار وآراء فلسفية عقلانية • أما في قرارة نفسه ، فكان يمر بمرحلة هامة من مراحل تفكيره، فقد ظهرت في هذه الحقبة ، ثمار ما زرعه في أعماقه امام الحرمين ، فانصرف يعمل لاطلاق فكره من قيود التقليد التي كانت لا تزال مستحكمة فيه ، حتى بلغ درجة الشك (١) •

وكان قد عمد الى دراسة الفلسفة دراسة عميقة، واهتم بمصنفات الفارابي وابن سينا بصورة خاصة ، وألف على أثر ذلك كتابه (مقاصد الفلاسفة) الذي يدل على اطلاع واسع ، ومعرفة دقيقة بالفلسفة • وكان هدفه من تصنيفه أن يبدأ، كما أشار هو بالذات في مقدمة الكتاب ، بشرح آراء الفلاسفة ، قبل الاقدام على نقدها وابطالها كما يزعم • ثم وضع بعد مدة كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجسد شكوكه ، في قيمة العلم وبراهينه المنطقية (٢) •

---

(١) عزقول : العقل في الاسلام : ص ٣٩ •

(٢) صليبا وعياد : مقدمة المنقذ من الضلال : ص ٣٧ •

ومما لا شك فيه بأن شكوك الغزالي في تلك الفترة الصاخبة من حياته قد جعلته يعتزل التدريس ويترك الاهل والولد والجاه ويخرج من بغداد في سنة ٤٨٨ هجرية بناء على نصيحة الاطباء له بالسياحة في الارض فأناب عنه أخاه أحمد في التدريس في النظامية ثم غادر هو بغداد ووصل الى دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ هجرية ، ثم تنقل نحو سنتين بين دمشق والقدس والخليل ومكة والمدينة. ورجع الغزالي الى بغداد قبل أن يدخل الصليبيون القدس على الارجح . ولكنه استمر في اعتزاله التدريس متنقلا بين طوس وهمذان ونيسابور .

ولم يمتع الغزالي بمقامه وجاهه في بغداد الا أربع سنوات أو تزيد قليلا ، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بوادر مرض الكنظ (١) .

الكنظ أو الغنط هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطرابا نفسيا يتسم صاحبه بالقلق والسويداء . وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر الى ستة . وهو

---

(١) فروخ : تاريخ الفكر العربي : ص ٣٩٢ .

كما يقول الدكتور عمر فروخ قابل للشفاء · وتتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة · ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من الواقع وتبعات الحياة · والمريض بهذا الداء يقل أكله ونومه ويستولي عليه اليأس والخنوع ·

ويصف الغزالي نفسه قبل القيام برحلته في كتابه (المنقذ من الضلال) فيقول (١) : « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة ، وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفة الي ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي ثريد ، ولا

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٠٥ ، ١٠٦ ·

تنهضم لي لقمة ، وتعدى الى ضعف القوى ، حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، الا بأن يتروح السر عن الهم الملم ٠

ثم لما أحسست بعجزي ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والاصحاب ، وأظهرت عزم الخروج الى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذوا أن يطلع الخليفة وجملة الاصحاب على عزمي على المقام في الشام ، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أن لا أعاودها أبدا ٠ واستهدفت لائمة أهل العراق كافة ، اذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون للاعراض عما كنت فيه سبب ديني ، اذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ٠

ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ، وأما من قرب من الولاة فكان يشاهد الحاحهم في

التعلق بي والانكباب علي ، واعراضي عنهم ، وعن الالتفات الى قولهم ، فيقولون : هذا أمر سماوي ، وليس له سبب الا عين أصابت الاسلام وزمرة أهل العلم ٠

ففارقت بغداد ، وفرقت ما كان معي من مال ، ولم أدخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفال ، ترخصا بأن مال العراق مرصد للمصالح ، لكونه وقفا على المسلمين ٠ فلم أر في العالم مالا يأخذه العالم لعياله أصلح منه (١) ٠

ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريبا من سنتين لا شغل الي الا العزلة والخلوة ، والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الاخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلته من كتب الصوفية ٠ فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي ٠ ثم رحلت منها الى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسي ٠ ثم تحركت في داعية فريضة

---

(١) المنقذ من الضلال : الغزالي : صفحة (٦١ ـ ٦٣) ٠

الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله (ص) بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه ، فسرت الى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ، ودعوات الاطفال الى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع اليه . فآثرت العزلة به أيضا حرصا على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر » .

وفي ذي الحجة من سنة ٤٩٩ هجرية تمكن الوزير فخر الملك بن نظام الملك أن يقنع الغزالي

بالتدريس في نظامية نيسابور بعد الالحاح . وبعد شهر أو نحو ذلك قتل فخر الملك يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ هجرية .

وعاد الى الغزالي شيء من القلق والاضطراب والخوف فغادر نيسابور الى طوس حيث قضى بقية أيامه بختم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . ويقال انه شيد قرب بيته مدرسة للمشتغلين بالعلم وخانقاها للصوفية ، فكان يرعاهم جميعا شكرا لله على ما كان لقيه هو في مدرسة طوس يوم كان شابا معدما . ومات الغزالي

في طوس عن سن بلغت به الثالثة والخمسين ،وذلك سنة ٥٠٥ هجرية الموافق ١١١١ ميلادية ٠

آثار الغزالي ومصنفاته :

يستدل من كتب التاريخ ان الغزالي بدأ التصنيف والتأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف ، وفي الجدل ، منذ صباه ولكننا لا نجد له مؤلفا مهما قبل سنة ٤٨٧ هجرية ٠ ويبدو أن الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف ، حتى في فترة السنوات العشر ، التي قضاها في التنقل والترحال ، وتجاوزت مؤلفاته ثمانية وعشرين ومئتي كتاب ، عدا الكتب المشكوك في صحة نسبتها اليه ٠

ومصنفات الغزالي شملت أكثر فروع المعرفة التي كانت معروفة في عصره ، مثل الفقه والدين ، ومثل الاخلاق والتصوف ، ومثل الفلسفة والمنطق، وتضمنت مؤلفاته أيضا الردود والابحاث المختلفة في جميع المذاهب والفرق ، سواء أكانت دينية أو فلسفية ، اسلامية أو غير اسلامية ٠

ويتميز أسلوب الغزالي بالجزالة والوضوح ،

ويتخلل بعض مؤلفاته الغموض والركاكة ، وأحيانا يرتكب الكثير من المتناقضات والاخطاء اللغوية والنحوية ، لا يراعي شروط البلاغة في كتاباته • حسن التبويب والتقسيم ، يجعل الاجزاء منسقة مترابطة تشكل وحدة شاملة ، ولكن أسلوبه الجدلي يتخذ شكل المناقشة والجدال ، والمماحكات الجدلية ، التي يعتقد أن الفلاسفة مسؤولون عنها ، وأنه لا يفعل شيئا ، سوى أن يناقشهم بلغتهم ، ويستخدم معهم نفس السلاح الذي يستخدمونه كما يزعم • وربما استخدم التصورات المتناقضة ، ليلزم خصومه الحجة ، وليس له هم ، سوى أن يدلل على تهافت دعواهم ، وخطل آرائهم ، حتى لو أجبر على ارتكاب الاخطاء ، والابتعاد عن صلب الحقيقة والموضوع •

الكتب المطبوعة :

أ ــ في التصوف :

١ ــ آداب الصوفية طبع في مصر •

٢ ــ الادب في الدين : طبع ضمن مجموع في القاهرة ، ١٣٤٣ •

٣ ــ الاربعين في أصول الدين : وهو القسم

الثالث من جواهر القرآن ، طبع في مكة ، ١٣٠٢ ·

٤ ـ الاملاء عن أشكال الاحياء : رد به اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له ، على بعض مواضع من الاحياء · طبع بهامش (اتحاف السادة المتقين) للزبيدي المرتضى ، كما طبع في فاس ١٣٠٢ ·

٥ ـ احياء علوم الدين : وهو من كتب المواعظ ، طبع في مصر عدة مرات وفي لكنا ١٢٨١، وبه حواش وتقييدات ، ومنه نسخ خطية في مكاتب (فيينا) و (برلين) و (ليدن) و « المتحف البريطاني » و (اكسفورد) وعليه شروح عديدة، منها (اتحاف السادة المتقين) طبع في (فاس) ١٣٠٢هـ في ١٣ مجلدا ، وفي القاهرة ١٣١١ في عشرة مجلدات · ومنها (منهاج القاصدين) لابن الجوزي ، ومنه نسخة خطية في دار الكتب المصرية ، وأخرى في مكتبة (باريس) · ومنها (روح الاحياء) لابن يونس ، ومنه نسخة في مكتبة (اكسفورد) · وقد اختصره جمال الدين القاسمي الدمشقي ، وسماه (موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين) ، طبع ثلاث مرات في القاهرة ·

٦ ـ **أيها الولد : كتبه لبعض أصدقائه نصحا** له ، يذكر نصائح ووصايا في الزهد والترغيب والترهيب • طبع مع ترجمة ألمانية في (فيينا) ١٨٣٨ و١٨٤٢ باعتناء (هامر برغستال) كما طبع في مصر ، ومنه نسخ خطية متفرقة في مكاتب (أوروبا) وفي دار الكتب المصرية • وقد صدرت له ترجمة فرنسية مع الاصل العربي ، للدكتور توفيق الصباغ ، في سنة ١٩٥٩ ضمن السلسلة العالمية التي تنشرها منظمة اليونسكو •

٧ ـ بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية : طبع في القاهرة عدة مرات ، ومنه نسخ خطية في (برلين) و (غوطا) و (مونشن) و (باريس) و (لندن) و (اكسفورد) و (الجزائر) و (لينينغراد) • وله مختصر أيضا• وقد شرحه الشيخ محمد نوري الجاوي بكتابه المسمى (مراقي العبودية) •

٨ ـ جواهر القرآن ودرره : طبع في مكة وبمبي ومصر ، ومنه نسخ خطية في ليدن والمتحف البريطاني ولينينغراد ودار الكتب المصرية •

٩ ـ الحكمة في مخلوقات الله : طبع عدة مرات في مصر .

١٠ ـ خلاصة التصانيف : ألفه باللغة الفارسية ، وترجمه محمد أمين الكردي المتوفي سنة ١٣٢٢ هجرية ، طبع في مصر سنة ١٣٢٧ هجرية .

١١ ـ الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة : طبع في جنيف سنة ١٨٧٣ ميلادية بعناية غوتييه ، وفي القاهرة عدة مرات ، وفي ليبسيك ١٩٢٥ ميلادية .

١٢ ـ الرسالة اللدنية : طبعت مع رسالة (كنه ما لا بد منه للمريد منه) لابن العربي .

١٣ ـ الرسالة الوعظية : طبعت ضمن مجموع في القاهرة ١٣٤٣ هجرية .

١٤ ـ فاتحة العلوم : ويشتمل على فصلين ، ومنه نسخة في مكتبة برلين ، وأخرى في مكتبة باريس ، طبع في مصر سنة ١٣٢٢ هجرية .

١٥ ـ القواعد العشرة : طبع في مصر عدة مرات .

١٦ ـ الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: طبع بهامش (تنبيه المغتر) للشعراني ٠

١٧ ـ المرشد الامين الى موعظة المؤمنين (من احياء علوم الدين) لخص فيه (الاحيـــاء) طبع بمصر ٠

١٨ ـ مشكاة الانوار : فيه بحث عن الفلسفة اليونانية من حيث التصوف ، طبع في مصر ضمن مجموع عام ١٣٤٣ هجرية ، ومنه نسخ خطية في دار الكتب المصرية ، وسائر المكاتب الدوليـــة في أوروبا ، وله ترجمة عبرانية ٠

١٩ ـ مكاشفة القلوب المقرب الى حضرة علام الغيوب : مختصر من المكاشفة الكبرى للغزالي ، اختصار بعض الافاضل ، طبع في مصر ٠

٢٠ ـ منهاج العابدين الى الجنة : قيل انه آخر تآليفه ، طبع في مصر عدة مرات ٠ وعلى هامشه كتاب (بداية الدرايـــة) ومنه نسخة خطيـــة في (برلين) و (باريس) و (ليدن) و « المتحـــف البريطاني » و « الجزائر » ، وله مختصر ينسب

الى (بلاطونسي) من أهل القرن التاسع الهجري · وهذا له شرح ترجم الى التركية ·

٢١ ـ ميزان العمل : مختصر في علم النفس وطلب السعادة التي لا تنال الا بالعلم والعمل ، وبيان شرف الفعل والعلم والتعليم · طبع في (ليبسيك) ١٨٣٩ ميلادية وفي مصر سنة ١٣٢٨ هجرية ·

ب ـ في العقائد :

٢٢ ـ الاجوبة الغزالية في المسائل الاخروية : راجع المضنون به على غير أهله ·

٢٣ ـ الاقتصاد في الاعتقاد : طبع في مصر عدة مرات ·

٢٤ ـ الجام العوام عن علم الكلام : طبع في مصر ، وفي الهند ، ومنه نسخ خطية في مكاتب أوروبا ·

٢٥ ـ الرسالة القدسية في قواعد العقائد : طبع في الاسكندرية ·

٢٦ ـ عقيدة أهل السنة : طبع في الاسكندرية ، ومنه نسخ خطية في برلين وأوكسفورد ولندن ٠

٢٧ ـ فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية : ويسمى (المستظهري) نشر منه (كولد تسهير) قسما كبيرا ، وقدم له بمقدمة ، وبحث فيه بحثا طويلا باللغة الالمانية ، طبع في (ليدن) ١٩١٦ ميلادية مع المتن العربي ، وطبع أيضا في القاهرة المتن العربي ، وقد رد على هذا الكتاب الداعي الاسماعيلي علي بن الوليد في كتابه (دامغ الباطل وحتف المناضل) في مجلدين عدد فيه الاخطاء الكبيرة التي أوردها الغزالي حول الباطنية وبين تحامله وتطاوله على الباطنية ارضاء لمن بيدهم الامر ، حققه الدكتور مصطفى غالب من منشورات دار صادر في بيروت مع دراسة موجزة للدكتور هنري كوربان أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون في باريس ٠

٢٨ ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : طبع في مصر سنة ١٣٤٣ هجرية ضمن مجموع ٠

٢٩ ـ القسطاس المستقيم : طبع في مصر عدة مرات ، وعليه شرح اسمه (ميزان التقويم) ٠

٣٠ ـ كيمياء السعادة : طبع عدة مرات في مصر ، ومنه نسخة فارسية في مكتبة (برلين) وأجزاء متفرقة في سائر المكاتب ، فضلا عن النسخة العربية ٠

٣١ ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى : طبع في مصر سنة ١٣٢٤ هجرية ٠

جـ ـ في الفقه والاصول :

٣٢ ـ أسرار الحج : في الفقه الشافعي ، طبع في مصر ٠

٣٣ ـ المستصفى في علم الاصول : طبع في القاهرة عدة مرات ، ومنه نسخ خطية في دار الكتب المصرية ، وفي مكتبة (غوطا) ٠

٣٤ ـ الوجيز في الفروع : أخذه من البسيط والوسيط ، وزاد فيه أمورا ، وهو كتاب في المذهب الشافعي ٠ ومنه نسخة خطية في دار الكتب المصرية، وله شروح عديدة لم تطبع ٠

د ـ المنطق والفلسفة :

٣٥ ـ تهافت الفلاسفة : طبع في مصر عدة

مرات ، وفي بمبي سنة ١٣٠٤ ، وفي بيروت ، ورد فيه على الفلاسفة الطبيعيين ، وقد ترجم الى العبرانية ٠

٣٦ ـ رسالة الطير : طبع ضمن مجموع في القاهرة سنة ١٣٤٣ هجرية ٠

٣٧ ـ محك النظر في المنطق : طبع في مصر ٠

٣٨ ـ مشكاة الانوار : طبع في مصر ضمن مجموع سنة ١٣٤٣ هجرية ٠

٣٩ ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس : طبع في القاهرة سنة ١٣٤٦ هجرية ٠

٤٠ ـ معيار العلم في المنطق : طبع في مصر سنة ١٣٢٩ هجرية ٠

٤١ ـ مقاصد الفلاسفة : في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية ، طبع في ليدن ١٨٨٨ ميلادية مع شروح ، وفي القاهرة عدة مرات ، وله ترجمة لاتينية طبعت في البندقية ١٥٠٦م ٠

٤٢ ـ المنقذ من الضلال : منه نسخ خطية في مكاتب برلين وليدن وباريس والاسكوريال ودار الكتب المصرية ، وتكلم عنه مطولا (شمولدرز)

في كتابه فلسفة العرب المطبوع سنة ١٨٤٢ ميلاديه بالفرنسية ، وقد صدرت له عدة طبعات بدمشق وبيروت ، كما صدرت له ترجمة فرنسية مع النص العربي ضمن سلسلة الروائع العالمية التي تنشرها منظمة اليونسكو ٠

هـ ـ المخطوطات :

١ ـ في التصوف :

٤٣ ـ جامع الحقائق بتجربة العلائق : منه نسخة خطية في مكتبة (أويسال) ٠

٤٤ ـ زهد الفاتح : منه نسخة خطية في المتحف البريطاني ٠

٤٥ ـ مدخل السلوك الى منازل الملوك : بحث في حياة الصوفي ، ومنه نسخة في (الاسكوريال) ٠

٤٦ ـ معارج السالكين : منه نسخة في مكتبة باريس ٠

٤٧ ـ نور الشمعة في بيان ظهر الجمعة : منه نسخة خطية في ليدن ٠

٢ ـ الفقه والاصول :

٤٨ ـ البسيط في الفروع على نهاية المطلب لامام الحرمين ، منه نسخة في مكتبة (الاسكوريال) وأخرى في دار الكتب المصرية ٠

٤٩ ـ غاية مسائل الدور : منه نسخة في مكتبة المتحف البريطاني ٠

٥٠ ـ المنخول في الاصول : منه نسخة في دار الكتب المصرية ٠

٥١ ـ الوسيط المحيط بأقطار البسيط : منه نسخ خطية في مكتبتي (مونشن) و (اكسفورد) وفي دار الكتب المصرية ٠

٣ ـ الفلسفة :

٥٢ ـ حقائق العلوم لاهل الفهوم : منه نسخة في مكتبة باريس ٠

٥٣ ـ المعارف العقلية والحكمة الالهية : منه نسخ في مكتبتي باريس وأكسفورد ٠

٥٤ ـ فضائل القرآن : منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية ٠

وبالاضافة الى هذه المجموعة الضخمة من المصنفات الغزالية ذكر محقق كتاب (المنقذ من الضلال) عددا كبيرا من الكتب المفقودة والمنسوبة الى الغزالي ولا أدري من أين حصل عليها مع أنها كما يقول مفقودة ومنحولة ولله في خلقه شؤون وشجون ، والله أعلم ؟!!

الشك عند الغزالي :

لمس الغزالي من خلال اتصالاته ، وتجواله ، ومجادلاته في كافة البلدان التي تنقل فيها ، اضطراب الاحوال الدينية ، واختلاف المذاهب ، وتباين الملل والنحل ، فشبه ذلك ببحر غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا الاقلون ، فشاء أن يجرب حظه ويخوض غمار هذا البحر الصاخب ، ويغوص في تياراته العاتية المصطخبة ، عسى أن يستطيع ادراك حقائق تياراته الجارفة ، فقال : « اعلموا أحسن الله تعالى ارشادكم ، وألان للحق قيادكم ، أن اختلاف الخلق في الاديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب ، على كثرة الفرق ، وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا الاقلون ، وكل فريق يزعم أنه

الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين ، صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق ، حيث قال : ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، فقد كاد ما وعد أن يكون ، ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا وأتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته (١) » .

---

(١) المصدر نفسه : صفحة ٦٤ .

ومن الطبيعي أن يولد هذا البحث والاستقصاء عند الغزالي الشك والقلق ، وكانت بداية هذا الشك عنده انحلال رابطة التقليد ، لأنه يزعم بأنه لم يجد فيها علما يقينا ، ولا وسيلة لتمييز الحق من الباطل ، فقال : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري ، غزيرة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود ولا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث يقول : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه . فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة الاصيلة ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليدات الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : أولا ، انما مطلوبي

العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنه لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا فاني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكبر من العشرة بدليل (١) أني أقلب هذا العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا ٠

ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » ٠

ولما بحث الغزالي عن العلم اليقيني وجد نفسه

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٦٦ ٠

خاليا من أي علم تنطبق عليه هذه الصفات التي ذكرها . لأن العلم اما أن يكون بالمحسوسات ، واما ان يكون بالمعقولات ، فالعلم بالمحسوسات كما يرى الغزالي لا أمان فيه ، ولا ثقة ، لأنك تنظر مثلا الى الكوكب ، فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تؤكد أنه أكبر من الارض في المقدار . وكذلك العلم بالعقليات لا يقين فيه ، ولا ثقة ، لأنه يمكن أن تحصل للانسان حالة تكون نسبتها الى العقل ، كنسبة اليقظة الى النوم . فكيف الثقة بالعقليات ، وبم يأمن الانسان أن يكون كل ما يعتقده بعقله من جنس ما أطلعه عليه حسه ؟ فالعقل يكذب الاحساس ، والاحساس يكذب العقل ، كأن هناك مأساة محزنة تنتصر فيها العقليات على المحسوسات . ولنستمع الى الغزالي ماذا يقول :

« ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة الا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات . فلا بد من احكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أماني الذي كان من قبل

في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكك الى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضا ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الطفل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم (١) بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف • وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار • هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته ، فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي الأوليات، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والاثبات

---

(١) الفزالي : المنقذ من الضلال صفحة ٦٧ •

لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا • فقالت المحسوسات : بم تأمن أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه • وعدم تجلي ذلك الادراك ، لا يدل على استحالته • فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أمورا ، وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك ، كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ! فاذا ورت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك

الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم (١) » ٠

ولما كان الغزالي قد لاحظ بأن المحسوسات غير موثوق بها لادخال اليقين الى نفسه ، فكر بأن يعتمد على الامور العقلية ، كونها أنفع وأشمل ، وتستطيع الثبات ، والمقاومة تجاه المحسوسات ، باعتبارها السند والملجأ الاخير ، لجميع حقائق الموجودات الدينية ، ومن المؤكد ان هذا التخيل قد استمر فترة ما في حياة الغزالي ، حتى عاوده الشك مرة أخرى ، في النزاع بين المحسوسات والمعقولات ٠ فالعقل قد نازع المحسوسات وغلبها ، ووقف وحده منتصرا في ساحة النزال ، ولكن أليس من الممكن وقد سيطر على هذه الساحة ، وأصبحت داخلة ضمن ممتلكاته ، أن يبرز له خصم جديد أشد وأقوى منه ، فيغلبه كما غلب هو المحسوسات ، ويغنم منه جميع غنائمه ؟

لقد تخيل الغزالي حوارا ونقاشا جرى بينه وبين المحسوسات ، حيث تحاوره قائلة : بم تأمن أن لا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بي ؟ ألم تكن ثقتك بي عمياء ، حتى أتى حاكم العقل فكذبني ،

---

(١) المنقذ من الضلال : المقدمة ص (٣٦ - ٣٧) ٠

ولولاه لكنت تستمر على تصديقي ؟ ألا يمكن أن يكون وراء حاكم العقل حاكم أخر ، اذا تجلى لك ، كذب العقل في كل حكم من أحكامه ، كما تجلى حاكم العقل ذاته ، فكذبني ؟ وعدم تجلي الحاكم الجديد ، لا يدل على استحالة وجوده ٠

وهنا يصمت الغزالي لا يحير جوابا وقد سمع ما سمع ! أليس هذا منطقه الذي استخدمه ؟ ثم أليست هذه نتيجة هذا المنطق ؟ ويستمر الغزالي على هذه الحال في يقظته من الشك والقلق ، وينام ليلته وهو لا يجد له مخرجا من هذا المنطق ، ولكن المنام يأتي ، والاحلام تتدافع لتؤيد هذا الاشكال ، بما يصوره من رؤى وأحلام ٠ واذا النفس تهمس في أذنه : أما تراك تعتقد في النوم أمورا ، وتتخيل أحوالا ، وتؤمن لها ثباتا واستقرارا ، ولا تشك في تلك الحالة ما دمت فيها ، ثم تستيقظ ، فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك واعتقاداتك ، أصل وطائل ؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك ، بحس أو عقل ، هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها ، لكن ، يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك ، كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالنسبة اليها ! فاذا

أوردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك ، خيالات لا حاصل لها .

اليقين عند الغزالي :

مما لا شك فيه ان هذه المحاورة الصراعية التي تخيلها الغزالي بين المحسوسات والعقليات ليست سوى وهم وتأملات غير واقعية ، لأن المحسوسات والعقليات لم تجسد في ذات الغزالي القلقة هذه الادوار التي سردها ، ومن المشكوك فيه تحديد مدة قلق الغزالي وشكه ، وتحديد حدوده ، في محاورة العقليات للمحسوسات على هذه الصورة السهلة . وربما دل هذا الصراع على سلوك الغزالى ، وأسلوبه الخطابي ، ومجادلته الكلامية . حيث نجده في أغلب الاحيان يحاول الاقناع بالمعقول والمسموع معا ، فلا يتسلل بأفكاره الى عقل القاريء فحسب ، بل يعتمد على ذلك بشعوره وقلبه وحدسه .

ولولا هذا الحدس ، لما خرج الغزالي كما يقول الدكتور صليبا والدكتور عياد من دوامة الشك ، ولبقي ، كما يقول ، على مذهب السفسطة .

فالأدلة العقلية لم ترجع اليقين الى قلبه ، لأن الدليل لا يكون الا من العلوم ، فاذا كانت العلوم غير مسلم بها ، لم يكن الدليل منتجا . فليس في المعرفة العقلية ما يطرد الشك من النفس (١) .

ولنستمع الى الغزالي وهو يقول : « فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم المنطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة ، ولما سئل رسول الله (ص) عن الشرح ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » . قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وما علامته ؟ فقال : التجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار

---

(١) المنقذ من الضلال : صفحة ٦٨ .

الخلود • وهو الذي قال (ص) فيه : ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره• فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : ان لربكم في ايام دهركم نفحات ألا فتعرضوا الها •• (١) » •

الله عند الغزالي :

في هذا الكتاب لا نرغب الدخول في نقاش عقيم حول شك ويقين الغزالي ، وقيمة دفاع الغزالي عن عقائد مذهبه الخاص ، حيث نراه يهاجم الفلاسفة، وبعض المذاهب الباطنية ، بل هدفنا عرض أفكاره، وتقديم لمحة خاطفة عنها ، تعميما للفائدة •

وجود الله :

يرى الغزالي أن وجوده ، تعالى وتقدس ، برهانه انا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه ان له سببا • ونعني

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد صفحة ١٣ •

بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، ونعني بكل موجود سوى الله تعالى ، الاجسام كلها واعراضها. انا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم ان كل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وان كل متحيز ان لم يكن ائتلاف فنسميه جوهرا فردا ، وان ائتلف الى غيره سميناه جسما .

وان غير المتحيز اما أن يستدعي وجوده جسما يقوم به ونسميه الاعراض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى . فأما ثبوت الاجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض ، وان طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلا عليه ، فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف نشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه ؟! وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع ، اذ كان جسما موجودا من قبل ، ولم يكن التنازع موجودا ، فقد عرف ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجودا ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعي وجوده ، وندعي أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصلين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : في أي الاصلين تنازع !؟

فان قال : انما أنازع في قولك : ان كل حادث فله سبب ، فمن أين عرفت هذا !؟

فنقول : ان هذا الاصل يجب الاقرار به ، فانه أولي ضروري في العقل · ومن يتوقف فيه ، فانما يتوقف ، لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ (الحادث) ولفظ (السبب) واذا فهمها صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سببا · فانا نعني بالحادث ما كان معدوما ، ثم صار موجودا ، فنقول: وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا وباطل أن يكون محالا ، لأن المحال لا يوجد قط ، وان كان ممكنا ، فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد ·

ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا ، لا ممكنا ، بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود · فاذا كان

استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم ، فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح ، والحاصل : ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الامور : يرجح جانب الوجود على استمرار العدم • وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطرا الى التصديق به ، فهذا بيان اثبات هذا الاصل ، وهو على لتحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه •

فان قيل : لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني ؟ وهو قولكم : ان العالم حادث • فنقول : ان هذا الاصل ليس بأولي في العقل ، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين ، هو أنا نقول : اذا قلنا ان العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ، الاجسام والجواهر فقط ، نقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث •

ففي أي الاصلين النزاع ؟ فان قيل : لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث !؟ قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان •

فان قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث ·

قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس يستحق هذا التطويل ، فانه لا يصدر قط من مسترشد ، اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ، ولا في حدوثها، وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة ·

وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به ، وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، وان كان الخصم عاقلا ، بل الخصم في حدوث العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبدا ·

والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر ، وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور

والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبدا ، وان الماء ينقلب بالحرارة هـواء ، والهواء يستحيـل بالحرارة نارا ، وهكذا بقيـة العناصر ، وانهـا تمتزج امتزاجات حادثة ، فتتكون منهـا المعـادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هـذه الصور الحادثة أبدا ، ولا تنفك السموات عـن الحركات الحادثة أبدا ، وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ، ولكنـا لاقامة الرسـم نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركةوالسكون، وهما حادثان • أما الحركة فحدوثها محسوس ، وان فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ، واذا وقـع ذلك الجائز كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثا ، لأن القديـم لا ينعدم ، كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى •

واذا أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ، قلنا : انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك،

أثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، وان كان الجوهر باقيا ساكنا ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه •

وعلى الجملة ، فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ، ولا يفيدها وضوحا • فان قيل : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الاعراض ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث • فان قيل : فلعلها انتقلت اليه من وضع آخر ، فبم يعرف بطلان القول : بانتقال الاعراض !؟•

قلنا : قد ذكرنا في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، أن نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال • ومن فهم حقيقة العرض تحقق

استحالة الانتقال فيه • وبيانه : ان الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائدا علــى ذات الجوهر ، ثم علم ان العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ، فتتخيل ان اضافــة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز ،فيسبق منه الى الوهم ، امكان الانتقال عنه ، كمــا فــي الجوهر •

ولو كانــت هذه المقايســة صحيحــة ، لكــان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا علــى ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز ، ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم بــه ، وهكذا يتسلسل ويــؤدي الى أن لا يوجــد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها •

فلنبحث عن السبب الــذي لأجلــه فرق بــين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصيين زائدا على ذات

المختص دون الآخر • فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال • والسر فيه ان المحل ، وان كان لازما للعرض ، كما ان الحيز لازم للجوهر ، ولكن بين اللازمين فرقا • اذ رب لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ، وأعني بالذاتي : ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطَل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل ، والخير ليس ذاتيا للجوهر ، فانا نعلم الجسم والجوهر أولا ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ أم هو أمر موهوم ؟ ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ، وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد ، ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد ، وليس كذلك طول زيد مثلا ، لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد ، بل نعقل زيدا الطويل، فطول زيد بعلم يعلم تابعا لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ، فاختصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص ، فان بطل ذلك

الاختصاص ، بطلت ذاتـه ، والانتقـال يبطـل الاختصاص فتبطل ذاته ، اذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته ، أعني : ذات العرض بخـلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فانه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته •

ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل ، فان كان الاختصاص زائدا على الذات ، لم تبطل به الذات ، وان لم يكن معنى زائـدا ، بطلت ببطلانه الذات •

فقد انكشف هذا ، وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ، وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عقل وحده ، وعقل الحيز به لا الجوهر عقل بالحيز •

وأما العرض ، فانه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه • فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين ، فقد قدرنا عدم ذاته •

وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود ،

فانه وان لم يكن عرضا ، ولكنه عبارة عن كثس الاجسام في جهة واحدة ، ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم ، فاذا فهم ، فلننقل البيان الى الاعراض ·

وهذا التوفيق والتحقيق ، وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ، ولكن افتقر اليه ، لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف ·

فقد فرغنا من اثبات أحد الاصلين ، وهو ان العالم لا يخلو عن الحركة والسكون · وهما حادثان ، وليسا بمنتقلين . مع أن الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ، اذ أجمع الفلاسفة على أن اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم ·

فان قيل : فقد بقي الاصل الثاني ، وهو قولكم : وان ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ قلنا : لأن العالم لو كان قديما ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد ، وذلك محال ، لأن كل ما يفضي الى المحال فهو محال ، ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محاولات :

الأول : ان ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تناهى ، فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى • ومن المحال البيين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن يتناهى وينقضي ما لا يتناهى •

الثاني : ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية، فهي : اما شفع ، واما وتر ، واما لا شفع ولا وتر ، واما شفع ووتر معا • وهذه الاقسام الاربعة محال، فالمفضي اليها محال ، اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر ، فان الشفع : هو الذي ينقسم الى متساويين كالتسعة ، وكل عدد مركب من آحاد ، فاما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين • واما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ،أو ينفك عنهما جميعا ، فهو محال •

وباطل أن يكون شفعا ، لأن الشفع انما لا يكون وترا ، لأنه يعوزه واحد ، فاذا انضاف اليه واحد ، صار وترا ، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ؟•

ومحال أن يكون وترا ، لأن الوتر يصير شفعا واحدا بواحد ، فيبقى وترا ، لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ؟ .

الثالث : انه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد منهما لا يتناهى ، ثم ان أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى ، لأن الاقل هو الذي يعوزه شيء ، لو أضيف لصار متساويا ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء ؟

وبيانه : ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة ، والشمس في كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس ، اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة ، وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلث عشر . ثم دورات زحل لا نهاية لها ، وهي أقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة أن ثلث الشيء أقل من الشيء .

والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة ،فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات

القمر ، وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين • فان قيل :مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته، والمعلومات أكثر من المقدورات ، اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك بمقدورا • قلنا : نحن اذا قلنا : لا نهاية لمقدوراته ، لم نرد به ما نريد قولنا : لا نهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الايجاد ، وهذا التأتي لا ينعدم قط •

وليس تحت قولنا : هذا التأتي لا ينعدم اثبات أشياء ، فضلا عن أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ، وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات •• الا مناسبة بينهما البتة •

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضا سر يخالف السابق منه الى الفهم ، اذا السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها ،

وهو محال • بل الاشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا •

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات • فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالزام • فقد بانت صحة هذا الاصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، اذ بان القياس الذي ذكرناه ، وهو قولنا، ان العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب •

صفات الله :

في الله ذات وصفات • وفي النظر ذات الله تعالى نجد فيها عشر دعاوي :

١ ـ وجوده تعالى : ان العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب •

٢ ـ السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم •

٣ ـ ان صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل ، فهو باق ، لا يزال ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه •

٤ ــ ان صانع العالم ليس بجوهر متحيــز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ٠

٥ ــ ان صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهرا ، استحال أن يكون جسما ، ونحن لا نعني بالجسم الا هذا ٠

٦ ــ ان صانع العالم ليس بعرض ، لأننا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به ٠ وقد بينا ان صانع العالم قديم ، فلا يمكن أن يكــون عرضا ٠

٧ ــ ان صانع العالم ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ، ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهــات على الجواهر والاعراض ، اذ الحيز معقول ، وهو الذي يختص الجوهر به ، ولكن الحيز انما يصير جهة اذا أضيف الى شيء آخر متحيز ٠

٨ ــ ان الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار

على العرش ، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقتران هذه الدعوة باقامة البرهان • فان قيل :فما معنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ؟ وما معنى قوله عليه السلام : (ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا) ؟

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف ، حيث سئل عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايمان به واجب ، وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، ولا احاطتهم باللغات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات •

وأما قوله صلى الله عليه وسلم ، فلفظ مفهوم ذكر للتفهم ، وهو كقوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) ، فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش • وعند العالم يفهم : أنه مع الكل بالاحاطة والعلم • وكقوله صلى الله عليه وسلم : قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن • فانه عند الجاهل ، يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظافر ، نابتين في الكف ، وعند العالم يدل على المعنى

المستعار له ، دون الموضوع له • وهو ما كان الاصبع له ، وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته ، وهو القدرة على التقليب كما يشاء ، كما دلت المعية عليه ، في قوله : (وهو معكم) ، على ما تراد المعية له ، وهو العلم والاحاطة •

٩ ـ ان الله سبحانه وتعالى مرئي • وقد أورد الغزالي هذه المسألة ، في النظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين ، أحدهما انه ينفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة ، فأراد أن يبين : كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية • والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته ، كما أنه واجب أن يكون معلوما ، وليس يعني الغزالي بأنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا بالفعل، بل بالقوة ، أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق امتنع وجود الرؤية ، فلامر خارج عن ذاته •

وهذا يعني ان ذاته مستعدة لذلك ، فاذا فهم المراد منه ، فالنظر الى طرفين : أحدهما في الجواز العقلي ، والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع • ومهما دل الشرع على وقوعه ، فقد دل أيضا لا محالة على جوازه •

ونلاحظ هنا ان الغزالي يدل بمسلكين واقعيين عقليين على جوازه فيقول (١) : الاول ، هو انا نقول : ان الباري سبحانه موجود ، وذات ، وله ثبوت ، وحقيقة ، وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث ، أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى ، ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته ، والدليل عليه : تعلق العلم به ، فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ، ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته • والرؤية : نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي بغير صفة ، ولا يدل على حدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود •

المسلك الثاني : الكشف البالغ ، ولكن الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم : والنفس في شغل البدن ، وكدورة صفائه فهو محجوب عنه ، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠ •

ما في العين سببا بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس ، وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات ، فاذا بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه ، أو في سائر المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ما شئت من العبارات ، فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني ٠

الطرف الثاني في وقوعه شرعا : وقد دل الشرع على وقوعه ، ومداركه كثيرة ، ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الأولين في ابتهالهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ٠ ونعلم قطعا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك ، وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك ، وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج

المدارك عن الحصر ، ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (أرني أنظر اليك) ·

وأما قوله سبحانه : (لن تراني) ، فهو دفع لما التمسه ، وانما التمس في الدنيا ، فلو قال : أرني أنظر اليك في الآخرة ، فقال : لن تراني ، لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ·

١٠ ـ ان الله سبحانه وتعالى واحد يرجع الى ثبوت ذاته ، ونفي غيره · والباري تعالى واحد لا ند له ، وبرهانه أنه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجود ، أو أرفع منه ، أو كان دونه ، وكل ذلك محال · ان الاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ، ونحن انما نمنع العدد في الاله ، والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق : انه أرفع الموجودات وأجلها ، وان كان أدنى منه كان محالا ، لأنه ناقص · ونحن نعبر بالاله عن أجل الموجودات ، فلا يكون الاجل الا واحدا وهو الاله · ويتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ، ويبطل العدد · أما صفات الله ، فبعضها غير زائد على الذات ، وبعضها زائد · ان ما ليس زائدا على

الذات فبعضه ان الله أزلي ، ليس لوجوده أول ، أبدي ليس لبقائه آخر • اما الصفات الزائدة على الذات فسبع : القدرة ، والعلم ، والحياة ،والارادة، والسمع ، والبصر ، والكلام • فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم ، وحي بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات ، لا قادر بذاته ، وعالم بذاته ، وحي بذاته •

المعرفة والمنطق عند الغزالي :

مهد الغزالي لكتابه المعارف العقلية بالاشارة الى الغاية من تصنيفه فقال : معرفة حقيقة النطق، والتمييز بين القول والكلام ، وذلك لأن الله انما أبدع الانسان ليكون نموذجا من العالم الكبير وليعبر عنه بالعالم الاصغر ، وأشرف ما تميز به الانسان عن باقي الحقائق انما هو النطق ، بل ان الانسانية هي النطق ولكن الكثيرين لا يميزون بين النطق وبين القول والكلام ، بل يظنون ان هذه الكلمات أسماء لمعنى واحد •

ويرى الغزالي أن الخلط بين هذه المعاني أوقع الكثيرين في أخطاء عديدة ، كأن يقولوا للباري

ناطق ، وللجرم الفلكي قائل • ولذلك فانه يوضح المقصود من كل معنى من هذه المعاني ، حتى يكون ذلك معتصما لذوي الألباب ، والحقيقة انه يهدف من وراء ذلك ، التمييز بين الذات الالهيـة وبين الموجودات ، وخاصة الانسان •

١ ـ آلية الادراك : يقول الغزالي ان ادراك عالم الاشياء ، لا يتأتى الا من خلال أربع مراحل متدرجة ، تبدأ بالحس ، وتنتهي بالعقل ، مـارة بالخيل والوهم • والمعرفة التي يحصلها الانسان بهذه الطريقة ، هي سلسلة من التجريدات المتتابعة، تبدأ بالشيء ذاته ، ثم لا تلبث أن تنتهي به افكرة عقلية خالصة ، ولهذا ، كانت مراتب المدركـات مختلفة في التجريد،عن هذه الغواشي واللواحق(١) •

أما المرحلة الأولى ، فهي التي يتحول فيها الشيء المادي ، الى صورة حسية ، فيتجرد بذلك نوعا من التجريد • يقول الغزالي : الأولى انما هي الحس ، فانه يجرد نوعا من التجريد ، اذ لا تحل في الحاس تلك الصورة ، بل مثال منهـا • غـير ان لادراك

(١) الغزالي : معارج القدس صفحة ٦٢ •

الحواس للشيء المحسوس ، شروطا لا بد من توافرها ، بحيث لا يمكن أن يكون هناك ادراك بدونها • الا أن ذلك المثال ، انما يكون اذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله الحاس مع تلك الهيئة والوضع ، فلو غاب عنه ، أو وقع له حجاب لا يدركه (١) •

والمرحلة الثانية من مراحل التجريد كما يراها الغزالي فهي تنطلق من الخيال ، الذي يتلقف المثال الحسي ، ويجرده بعد تجرده الاول ، ويحوله الى مثال خيالي • يقول الغزالي : المرتبة الثانية ادراك الخيال ، وتجريده أتم قليلا ، وأبلغ تحصيلا ، فانه لا يحتاج الى المشاهدة ، بل يدرك مع الغيبوبة،الا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي، من الكم والكيف وغير ذلك •

وهذا يعني ان الحس يدرك الاشياء الحاضرة ، في حين ان الخيال بمقدوره أن يستغني عن مشاهدتها ، وأن يتمثلها في حال غيابها • ولكن ادراك الخيال ، يظل مع ذلك ، مرتبطا بشروط

---

(١) الغزالي : معارج القدس ص ٦٣ •

لا بد منها ، هي الكم والكيف وغير ذلك • ولكن الادراك لا يقف عند هذه المرحلة ، انما ينتقل الى مرحلة ثالثة هي الوهم ، وبواسطته يتقدم خطوة جديدة في التجريد ، فيصبح تجريده أكمل من السابق • والمرتبة الثالثة كما يرى الغزالي هي ادراك الوهم ، وتجريده أتم وأكمل مما سبق ، فانه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الاجسام ، كالعداوة والمحبة ، والمخالفة والموافقة ، الا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ، بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب عنه ، وان هذا الولد صديق معطوف عليه (١) •

ويلاحظ الغزالي ان هذا التجريد لم يصل الى ادراك الكليات ، كونه لا يزال واقفا عند حدود الجزئيات • وذلك ، لأن ادراك الكليات يحتاج الى مرحلة أخرى رابعة يسميها مرتبة العقل ، فيقول : المرتبة الرابعة هي ادراك العقل، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الاجسام ، بل جناب ادراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الاجسام،

(١) المصدر نفسه ص ٦٣ •

من القدر والكيف وجميع الاعراض الجسمية ، ويدرك معنى كليا لا يختلف بالاشخاص ، فسواء عنده وجود الاشخاص وعدمها ، وسواسية لديه القرب والبعد ، انما ينفذ في أجزاء الملك والملكوت، وينزع الحقائق منها ، ويجردها عما ليس منها • هذا اذا كان يحتاج المدرك الى تجريد ، فان كان منزها عن لواحق الاجسام ، مبرأ عن صفاتها فقد كفي المؤونة ، فلا يحتاج الى أن يفعل به فعلا ، بل يدركه كما هو •

٢ ـ معايير الحقيقة : ولما كانت المعرفة كما يرى الغزالي تتشكل من ادراكات محصلة ، فمعنى ذلك أنها ستكون عرضة للخطأ والضلال ، اذ ، ما الذي يضمن لنا ، أن الاحساس لم يشوه الشيء المادي الذي هو صورة له ؟ وما الذي يؤكد لنا ، ان الخيال لم يحرف الصورة الحسية ؟ وهكذا نقول في الوهم والعقل •

ولعل هذا الاعتقاد هو الذي أوجد الشك في المحسوسات عند الغزالي ، وأهاب به ليفتش عن الحقيقة ضمن نطاق العقل • ولكن المنقب عن الحقيقة ، بعد هذا الشك المخيف ، ليس بمقدوره

الوصول اليها ، والكشف عن أماكن وجودها وانطلاقها ، الا اذا وضع معايير صادقة ، تساعده في تنقيبه ، وترشده الى الطريق القويم . وقد لاحظنا ان أزمة الشك عند الغزالي لم تكن مفيدة ، بل كانت غزيرة ، أوصلته الى مبادىء عامة ، سرعان ما استوعبها راكضا بلهفة خلف اليقين . وقد كان له ما شاء .

وليست أفكار الغزالي الكشفية التي أطلقها بعد شكه بالعقائد الموروثة ، سوى لبنة أولى شيد عليها صروح المعرفة ، حيث يقول : ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم . والدعامة الثانية في تكوين المعرفة بالنسبة للغزالي هي مبدأ عدم تضارب الافكار والتناقض في تمحيصها ، وهذا ما طلع به بعد شكه بالمحسوسات ، والذي نص عليه بهذه الصورة : ان النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء واحد ، أو والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا ، أو العشرة أكثر من الثلاثة ، أو كما أشار اليه في مكان آخر ان المساوي للمساوي مساو .

وبعد أن أظهر الغزالي شكه بالمعقولات ، أوجد دعامة ثالثة للمعرفة سماها الاشراق ، الذي يعني فيه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره ، والذي زعم أنه مفتاح أكثر المعارف ، والذي عادت بواسطته الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ٠

٣ ــ مناهج الأدلة وموازين المعرفة : ولما وصل الغزالي الى ادراك معيار الحقيقة ، بأشكاله الثلاثة ، انطلق يرسم الأدلة ، ويحدد موازين المعرفة ، انطلاقا من ذاته ٠ فجعل الموازين العرفانية ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان التلازم، وميزان التعاند ٠ وقسم ميزان التعادل ثلاثة أقسام فأصبح مجموعها خمسة موازين ٠

٤ ــ ميزان التعادل : وهو أن نرتب أصلين ، على وجه من الوجوه ، ثم نستخلص منها علما جديدا لازما عنهما ، والمثال على ذلك : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ٠ والعالم لا يخلو عن الحوادث ، واذن فالعالم حادث ، ويجعل الغزالي ميزان التعادل في كتابه القسطاس المستقيم ثلاثة موازين ، هي ميزان التعادل الاكبر ، وميزان

التماول الاوسط ، وميزان التعادل الاصغر ٠

٥ ــ ميزان التلازم : وهو أن نبدأ من دعوى الخصم التي تخالف دعوانا ، ثم نستخلص المحالات التي تنتج عنها اذا سلمنا بها ، فتظهر بذلك استحالتها ، ومتى ثبتت استحالتها ، كان معنى ذلك ،ان نقيضها ليس مستحيلا،وهذه دعوانا (١) ٠

٦ ــ ميزان التعاند : اذا أردنا أن نعرف حقيقة مشكلة من المشاكل ، لا بد لنا من أن نضعه بين افتراضين ،فاذا ثبت بطلان أحد هذين الافتراضين، لزم عن ذلك ثبوت صحة الافتراض الآخر ٠ وقدم الغزالي الاسلوب الذي يمكن استخدامه في مناقشة من يدعون قدم العالم وينكرون حدوثه فقال : العالم اما رث واما قديم ، ومحال أن يكون قديما ، واذن ، فهو حادث لا محالة ٠

وهذه النتيجة (فهو حادث لا محالة) هي نتيجة لازمة من العلمين السابقين عليها ، ونعني بهما قولنا : (العالم اما حادث واما قديم) وقولنا : (ومحال أن يكون قديما) ٠ وهذا ينتهي بنا الى

---

(١) الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠ ٠

القول : ان هذين العلمين أصلان لزم عنهما علم ثالث متفرع عنهما،ولكنه متنوع عنهما بالضرورة، نظرا لازدواجهما على وجه مخصوص ، وشرط مخصوص • ويكفي المرء ان يقر بالأصلين ، حتى يجد أنه لا محيص له عن الاقرار بما يلزم عنهما •

وعلى هذا النحو ، يمكننا أن نبحث عن الحقائق الجديدة ، ونستخرجها من الحقائق القديمة ، بل اننا على النحو ذاته ، نستطيع افحام خصومنا ، والزامهم الحجة (١) •

٧ ــ قيمة موازين المعرفة : وربما يتساءل المرء عن قيمة هذه الموازين ، وما الذي يفيدنا أنها موازين صحيحة لا يمكن الشك فيها ؟ ويجيب على هذه الاستفسارات الغزالي فيرى ان هذه الموازين لكي تكون صحيحة ، لا بد من استخدام عيار ثابت لها ، مثلما نستخدم الصنجة في الموازين المادية ، وهذا العيار هو العلوم الأولية الضرورية ، المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة العقل (٢) • مع ان الغزالي يذهب الى أنه لا يمكن

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١ •
(٢) الغزالي : القسطاس المستقيم ص ٥١ •

الشك بالمقدمة التجربية والحسية التي بنيت عليها صحة الميزان ، كونه يعتقد ان العقل هو الـذي يؤكد هذه المقدمة ، وقد لاحظنا في مرحلة الشك التي مر بها ، أنه ينتهي الى مبدأ الكشف ، ثـم لا يلبث أن يحدده تحديدا عقليا ، فيحيله الى مبدأ عدم التناقض • ومعنى هذا ، ان العقل ومبدأه عدم التناقض ، هما المحك الاخير لهذه الموازين ، وانها تستمد قيمتها منهما •

غير ان جميع المقدمات التي نستخدمها في هذه الموازين ، ليست في درجة واحدة من الوضوح ، وانما الواضح بنفســه هو الأولي ، في حـين أن المتولد من أصلين ، لا يكون واضحا بنفســه بل بغيره • وعلى هذا يرد الغزالي قائلا : لكن ، ان شك أحد في الأصلين ، فيستنتج معرفتهما من أصلين آخرين واضحين ، الى أن ينتهي الى العلوم الاولية التي لا يمكن التشكك فيها • فان العلوم الجليـة الاولية هي أصول العلوم الغامضة الخفية ، وهي بذورها ، ولكن يستثمرها من يحسن الاستثمـار بالحراثة والاستنتاج ، في ايقاع الازدواج بينهما •

واذا تساوى شيئان ، لم يختص أحدهما بوجود

وعدم من ذاته ، لأن ما ثبت للشيء ، ثبت لمثله بالضرورة وهذا أولي • أنا لا أشك في أن نفي الهية القمر يتولد من هذين الاصلين ، ان عرفا جميعا • لكنني أعرف ان القمر آفل ، وهذا معلوم بالحس ، اما ان الاله ليس بآفل ، فلا أعلمه ضرورة ولا حسا •

وليس غرضي ، من حكاية هذا الميزان ، ان أعرفك ان القمر ليس باله ، بل ان أعلمك ان الميزان صادق ، والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية • وانما حصل العلم به في حق الخليل عليه السلام ، اذ كان معلوما عنده ، ان الاله ليس بآفل ، وان لم يكن ذلك العلم أوليا له ، بل مستفادا من أصلين آخرين ، ينتجان العلم بأن الاله ليس بمتغير (١) : فكل متغير فهو حادث ، والأفول هو التغير • فبنى الوزن على المعلوم عنده • فخذ أنت الميزان ، واستعمله حيث يحصل لك العلم بالأصلين •

٨ ـ الاستقراء وقيمته : يحدد الغزالي قيمة

(١) الغزالي : القسطاس المستقيم ص (٥٥ ـ ٥٦) •

الاستقراء ، فيقول : هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى اذا وجدت حكما في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به . ومثاله في العقليات ، أن يقول قائل : فاعل العالم جسم ، فيقال له : لم ؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له : لم ؟ فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين ، من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدت كل واحد منهم جسما ، فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به (١) .

وهذا الضرب من الاستدلال ، غير منتفع به في هذا المطلوب ، فانا نقول : هل تصفحت في جمله ذلك فاعل العالم ؟ فان تصفحته ووجدته جسما ، فقد عرفت المطلوب ، قبل أن تتصفح الاسكاف والبناء ونحوهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ، وان لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فلم حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ، ولا يلزم منه الا أن بعض الفاعلين جسم ، وانما يلزم أن كل فاعل جسم ،

---

(١) الغزالي : معيار العلم ص ١٠٢ .

اذا تصفحت الجميع تصفحا لا يشذ عنه شيء ، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح ، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح ٠

ويستنتج من هذه الافكار التي أوردها الغزالي ان الاستقراء لا يمكن الاعتماد عليه ، في تحصيل اليقين ، الا اذا كان تاما ، ولكنه في هذه الحالة بالذات ، جهد لا نتيجة له ، اذ يكفي أن نبدأ بتصفح المطلوب ، حتى لا نحتاج الى عملية الاستقراء كلها ٠ أما اذا تناول التصفح أكثر الاشياء ، فهو يفترض ان أقلها الذي لم نتصفحه ، قد يكون مخالفا لاكثرها الذي تصفحناه ٠ ولهذا يقول : فلم لا يجوز أن يكون الكل جسما الا واحدا ؟

ويخلص الغزالي من هذه المماحكة الى أن الاستقراء الناقص لا يصل بنا الى اليقين ، ولكننا نحصل به الظن فقط ٠ ولهذا فانه يفيد في الفقهيات في أول النظر فقط ، ولا يفيد علما كليا بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ٠ ولا يجوز لهذا الحكم المحصل بهذه الطريقة ، أن يستخدم مقدمة في قياس ، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية ،

مثل : كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل ، التمساح حيوان ، التمساح يحرك عند المضغ فكه الاسفل (١) ٠

فالقضية الناتجة عن المقدمتين (التمساح يحرك عند المضغ فكه الاسفل) قضية خاطئة ، وسبب خطئها يرجع الى المقدمة الكبرى (كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل) ، وقد كانت هذه المقدمة خاطئة ، لأنها كانت نتيجة استقراء ناقص ، لم يستقريء صاحبها جميع أنواع الحيوانات ، بل أكثرها ، فغاب عنه ،أن هناك حيوانا اسمه التمساح يحرك فكه الاعلى ٠

وفي رأي الغزالي ، ان الاستقراء التام جهد لا طائل تحته ، وان الاستقراء الناقص لا يعطينا مقدمات صحيحة يحق لنا أن نستخدمها في موازين المعرفة التي أتينا على ذكرها ٠ لذلك يجب أن تؤخذ هذه المقدمات من العلوم الضرورية ، التي تستند على مبدأ عدم التناقض ٠

٩ ـ التمثيل وقيمته : يعرف الغزالي التمثيل

---

(١) الغزالي : معيار العلم ص ١٠٤ ٠

فيقول : وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا ، ويسميه المتكلمون رد الغائب الى الشاهد ، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد ، فينقل حكمه الى جزئي آخر ، يشابهه بوجه ما • ومثاله في العقليات ، أن نقول : ان السماء حادث لأنه جسم ، قياسا على النبات والحيوان وكل الاجسام الاخرى،كأن نلاحظ أن النبات حادث وهو جسم ، فنقيس السماء على النبات ، فنرى أنهما يتشابهان بالجسمية ، فسنتخلص أنهما لا بد أن يتشابها بالحدوث أيضا، أو نقيسها على الحيوان أو أي جسم آخر ، على النحو ذاته •

ولكن حسب مفهوم الغزالي هذه العملية غير سديدة ، وتنطوي على خطأ مبين • ما لم يمكن أن يتبين ، ان النبات كان حادثا لأنه جسم ، وان جسميته هي الحد الأوسط للحدوث • فان ثبت ذلك ، فقد عرفت ان الحيوان حادث ، لأن الجسم حادث • ويخلص الغزالي من هذه القياسات والتمثيلات الى أن التمثيل لا قيمة له ، وقد يخطيء، واذا أصاب ، فلأنه يضمر خلفه ميزانا من موازين المعرفة (الاقيسة) ، يهبه اليقين الذي يستمده من

مبدأ عدم التناقض • ولهذا فقيمته ظنية ويفيد في الفقهيات •

١٠ ـ قيمة العقل : لاحظنا بأن الغزالي لا يثق بالاستقراء والتمثيل ، في الوصول الى اليقين ، لأنهما يجعلاننا ندخل في دوامة من الظن ، ربما يستفاد منها في الامور الفقهية • ولهذا نراه يعول على الاقيسة ، التي تتألف من مقدمات تعتمد على العلوم الضرورية ، التي ينظمها مبدأ عدم التناقض •

ويجعل الغزالي الحكم الاخير في كل معرفة الى العقل ، كما ان مبدأ عدم التناقض هو المحك الاخير لكل حقيقة ، باعتبار الضرورات العقلية ،أصبحت بعد موجة الشك التي انتابت الغزالي مقبولة وموثوق بها ، على أمن ويقين • ولكن الغزالي يرى في بعض مصنفاته ان العقل بحاجة الى الشرع ، فهل معنى هذا الكلام ، ان العقل يعتمد بدوره على الشرع ، وان الشرع هو اليقين الاخير الذي يستمد منه كل يقين آخر ، حتى ولو كان يقين العقل ؟

ومن الملاحظ أن الغزالي كثيرا ما يشبه العقل

بالأساس ، والشرع بالبناء الذي يقوم على هذا الاساس • ولكن هناك تشابيه كثيرة من هذا النوع، يتحفنا بها الغزالي ليصور لنا العلاقة القائمة بين الشرع والعقل • فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع حينا ، والعقل كالسراج والشرع كالزيت الـذي يمده ، حينا آخر •

ويقول الغزالي : فالشرع عقل من خـارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بـل متحدان • ولكون الشرع عقلا من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر ، في غير موضع من القرآن ، نجد قوله تعالى : (صم ، بكم ، عمي ، فهم لا يعقلون) ، ولكون العقل شرعا من داخل ، قال تعالى في صفة العقل : (فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلـك الدين القيم) فسمى العقل دينا ، ولكونهما متحدين ، قال : (نور على نور) أي نور العقـل ونـور الشرع •

ان هذين النورين كما يزعم الغزالي هما نور واحد ، وذلك لأن الله تعالى ، بعد أن قال : (نور على نور) ، أردفهما بقوله : (يهدي الله لنوره

من يشاء) ، فجعل النورين نورا واحدا (١) •

ويرى الغزالي ان هناك فروقا في المعرفة التي يحصلها كل من العقل والشرع ، فيقول : ان العقل بنفسا قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء ، دون جزئياته ، نحو أن يعلم جملة ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ، وحسن استعمال المعدلة ، وملازمة الفقه، ونحو ذلك •• من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء• والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ، ويبين ما يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذي هو معدلة في شيء شيء •

وهذا يعني حسب منطق الغزالي أن معرفة الشرع أتم من معرفة العقل ، فالشرع يعرف الكليات والجزئيات ، بينما العقل لا يعرف الا الكليات • ولذلك لا بد من تطابق العقل والشرع في القضايا الكلية ، ولا بد من اعتماد العقل على الشرع في الامور الجزئية • فكأن الشرع عقل أعلى مرتبة من مرتبة العقل ، فاذا اتحدا معا أصبحا

---

(١) الغزالي : معارج القدس ص (٦٠ ـ ٦١) •

عقلا واحدا لا يمكن أن يتطرق اليه الخطأ ، اما اذا انفصلا ، فالعقل عرضة للخطأ في مجال الامور الجزئية ٠

القدم عند الغزالي :

يتعرض الغزالي في الفصل الرابع من كتابه المعارف العقلية الى القدم فيقول : اعلم أن القدم على وجوه : قدم بالزمان ، وقدم بالشرف ، وقدم بالمرتبة ، وقدم بالمكان ، وقدم بالذات ٠

فالقديم الحقيقي الذي لا بداية لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، هو الواحد الاحد ، الفرد الصمد ٠ وأما القديم بالمرتبة : فهو جوهر العقل الكلي ، الذي هو أول الموجودات ـ يعني المحدثات ـ وهو قلم كلمات الباري تعالى ، وهو قديم برتبة ذاته ، ومحدث بنسبة خالقه ٠

وأما القدم بالشرف : فهو قدم الانسان على النبات والحيوان ، لأنه أقدم بشرف النطق ٠ وأما القدم بالمكان : فمثل مصر وبيت المقدس ، فانهما أقدم في موضعهما من سائر الأمكنة ٠ وأما القدم بالزمان : فالأفلاك ، فانها أقدم من الارض وما

عليها ، لأن الزمان عدد حركات الفلك بعد الحصر ، والدهر حركات الفلك قبل العد والحساب، ولهذا قيل ان الدهر أصل الزمان ، لأن الزمان ممتد مع السفليات • والدهر ممتد مع العلويات • وكل للباري تعالى صفة ذاته ، وذاته قديمة بالحقيقة ، وبعض صفاته مثل ذاته في مرتبة القدم •

وأما القدم بالشرف والمرتبة والزمان فالنبوة الجارية في أشخاص الانبياء عليهم السلام،كجريان الشمس في برج الفلك • والنبي أقدم بالشرف والمرتبة من سائر الناس ، ومتكلم بوحي الله تعالى وتأييد روح القدس ، فانه : (ما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى ، علمه شديد القوى) •

واذا كانت ذات النبي صلى الله عليه وسلم ، قديمة بالمرتبة والشرف ، أي هو خير من الأمة ، وأقوى في علمه تعالى عن غيره ، فكلامه وقوله أيضا أقدم بالشرف من سائر أقاويل الناس • فالحروف الواقعة في القرآن لم تنسب الى الله تعالى تنزيها له، فلا نشك أنها متولدة من نفس الشارع عليه السلام ، وجارية على لفظه المطهر المشرف ،وجميع

حركاته وسكناته منورة بنور الحي القيوم القديم.

فاذن عبارات الشارع قديمة باضافة قول الناس، ومحدثة بنسبة كلام الله تعالى . ولهذا المعنى قال تعالى : (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) باضافة ذاته . فهو عليه السلام قال مع أصحابه : (أنا أعلمكم بالله ، وأفصحكم ، وأعقلكم) . فاذن حروف القرآن قديمة بالمرتبة لأنها واقعة في كتاب الله تعالى ، وأحكام الكلمات الربانية جارية فيها ، فمن شرط التعظيم والاجلال ، تقديم حروف القرآن على سائر كلام الآدميين . فالحروف اذا تركبت وانتظمت وكتبت في المصاحف فحكمها حكم القرآن في الشرف والرتبة ، ويشرف كلام الله تعالى القديم عليها حتى لا يمسه الا المطهرون ، ويقال انه تنزيل من رب العالمين .

حكي عن بشر الحافي رحمه الله ، أنه وجد كاغدا في الطريق ، فيه مكتوب (بسم الله الرحمن الرحيم) ، فرفعه ، وطيبه ، وحفظه مع نفسه ، فرأى الله تعالى في المنام فقال له : رفعت اسمنا فرفعناك ، وعظمته فعظمناك . فظهر عليه من الخير والطريقة الحسنة ما مشهور بين المسلمين .

النطق عند الغزالي :

خصص الغزالي في كتابه المعارف العقلية عدة فصول عالج فيها النطق ، فقال في الفصل الاول : اعلم أن المطالب الاصلية أربعة : الاول : مطلب هل ، وهو السؤال عن وجود الشيء • والثاني : مطلب ما ، وهو السؤال عن ماهية الشيء • والثالث: مطلب لم ، وهو طلب العلة • والرابع : مطلب أي ، وهو السؤال عن مطلب الشيء الذي يفصله عن الجنس المشارك له •

أما مطلب هل ، فعلى وجهين : أحدهما عن أصل الوجود ، كقوله هل الله موجود ؟ والثاني عن حال الشيء ، كقوله هل الله مريد ؟

وأما مطلب ما ، فأيضا على وجهين : أحدهما سؤال المتكلم عن تفسير لفظة ، كما يقال ما العقار ؟ فيقال الخمر • والثاني طلب حقيقة الشيء في نفسه ، كما يقال ما العقار ؟ فيقال الشراب المسكر المعتصر من العنب •

ومطلب ما بالمعنى الاول متقدم على مطلب هل • فان لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده •

وبالمعنى الثاني متأخر عن مطلب هل · لأن ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته · فبعض الاشياء تستدعي أولا اثبات الهلية ، ثم الماهية ، ثم اللمية·

وغرضنا خارج عن مطلب الهلية ، فانه لا يقال للنطق هل هو ؟ لأن آثاره ظاهرة ، وأنواره زاهرة، ودلائله باهرة · فانه لا يحتاج الى مقوم من خارج ، لأنه يقوم الانسانية · فان الانسان اذا حد يقال حيوان ناطق ميت · فالمعنى الذاتي المقوم للانسانية هو النطق ، فبهذا السبب استغنينا عن جواب هل هو ·

وفي الفصل الثاني يقول : أما هية النطق فيحتاج الى أدنى شرح ، وشرحه يستدعي أدنى تأمل لاشتباهه بالكلام والقول · وقد عرفنا بأن النطق معنى آخر زائد على معنى الكلام والقول ، وذلك أن الجنين يوصف بالنطق لأنه ناطق ، ولو لم يكن ناطقا لما عد من الناس · ولا يقال قائل لأن قوله بالفعل ثابت ، فبهذه الضرورة احتجنا أن نذكر طرفا من ماهية النطق فنقول :

ان الله سبحانه ، لما أراد اظهار جبروته بالارادة

التي تليق بذاته ، أبدع جوهرا روحانيا بسيطا مدركا كاملا مكملا ، وصفاه وجلاه كالمرآة ، ثم قابله بنور جلاله وجماله ، فتصورت الهية الباري جل جلاله في ماهية جوهريته ، وعقل ربوبية مبدعه، فعرض عبودية ذاته ، فصار ذلك الجوهر المبدع الاول عقلا بصفاء ذاته ، عاقلا بادراك ربوبية بارئه ، معقولا باحاطة العبودية حوله • فعرف ربه، وأطاع أمره ، واستولى على مطويات القدر ، ومخفيات القضاء ، بكلمة الباري تعالى ، وأقبل عليه بالاستفادة ، وأدبر عنه بالافادة ، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر) أقبل على الكلمة بالاستفادة فتوحد ، ثم أدبر فأظهر النفس بالافادة ، فتزوج ، فأنتج الهيولى من مباشرة العقل والنفس ، وتمت الكثرة بالثلاث ، كما قيل أقل الجمع ثلاث •

فالعقل أول المبدعات ، والنفس أولى المنفعلات، والهيولى أولى المولدات • قال الله تعالى : (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم) • فالحاسب عاد ، والعدد شيء زائد ، وأصل العدد واحد ، حتى أحصى من الكلمة التي هي الوحدة

الى المرتبة الاخيرةالتي هي العاشرة،وهي الانسانية، ولم يتمكن العاد من انشاء عدد آخر ، فرجع من نهاية عدد العشرة الى بداية الوحدة ، فزاد الواحد على العشرة ، فحصل من المجموع والزيادة انسان ناطق عالم عامل ·

فالواحد الكلمة ، والثاني العقل ، والثالث النفس ، والرابع الهيولى ، والخامس الطبيعة ، والسادس الجسم ، والسابع الافلاك ، والثامن الاركان الاربعة ، والتاسع المولدات ، والعاشر الانسان · فرجع وزاد الواحد على العشرة ،فكانت الزيادة نبوة ورسالة · ففي النهاية عشرة كواحد في البداية ، والنهاية رجوع الى البداية ·

فاذن قد تبين بهذه المقدمات أن نهاية العدد العشرة ، والعشرة راجعة الى الواحد الاول وهو العقل الكلي ، والعقل الكلي أثر كلمة من كلام الله الباري تعالى ، والنطق أثر من العقل الكلي · فاذن النطق ليس هو صورة العبارة ، ولا نفس الاشارة ، ولا شكل الحروف ، ولا تقطيع الاصوات، بل النطق هو تمكن النفس الانسانية من العبارة عن الصورة المجردة المتقررة في علمه ، المفردة في

عقله ، المتبرئة عن الاشكال ، المعراة من الاجسام والمثال ·

فمهما تصور حقائق الاشياء بأعيانها وذواتها المجردة في مرآة القلب ، وتقدر النفس على العبارة عنها ، ويتمكن الذهن من التفكر فيها ، ويحيط العقل بظاهر وباطنها سميت تلك النفس ناطقة ، ويقال لذلك الرجل ناطق ولو لم يتكلم بالبيان ، ولم يقل باللسان ، وحقيقة ذلك سر من أسرار القرآن حيث قال تعالى : (هذا كتابنا ينطق فليكم بالحق) ·

وليس الكتاب آلة العبارة ، ولا عدة الاشارة ، لكن لما تضمن من الاشياء ، وأحاط بكل المكنونات، واستولى على لطائف الموجودات وكثائفها كما قال تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) · وقال تعالى : (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) · فبهذا المعنى سمى الله كتابه (ناطق) ليعلم العاقل أن الناطق من الناس من تكون نفسه متأسية لكتاب الله تعالى ، ومتصورة لمضمونات كلمات الله تعالى ، ومن لم يعرف حقيقة ما قلناه فهو أبكم وان كان قائلا ، ومن لم يدركه فهو أصم وان كان مستمعا ،

كما قال تعالى : (صم بكم عمي فهم لا يعقلون) ٠

فمن انسلخ عن جلده الهوى والطبيعة انسلاخ الحية ، وتدرع بدرع الشريعة ، ينشرح قلبه بنور الالهية ويحترق ايمانه بنور الوحدانية ، ويكل نظره الحسي ، ويمتد نظره العقلي ، ولا يخفى عليه شيء من أسرار الملكوت ، وروضة الجبروت ، فهو قاعد بشخصه بين أبناء جنسه ، وقلبه كالطير ، فهو في الهواء يصعد الى مرقاة الكرم ، ويطير في جو الحرم ، ويغتذي بلطائف أسرار القلم ، كما قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ٠ فيسمع قلبه النغمات الفلكية ، ويلتذ بالترنمات الملكية ، ويفهم معاني أصوات الطيور ، ويطلع على أسرار الفرقان والانجيل والزبور ، كما قال تعالى اخبارا عن نبيه سليمان عليه السلام حيث قال : (يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء) ٠

فاذن النطق أشرف الاحوال ، وأجل الاوصاف ، وهو أصل الكلام والقول ، وماهيته تصور النفس صور المعلومات ، وقدرة النفس على الاستماع لغيرها مما يسنح في العقل بأي لغة كانت ، وأي

عبارة اتفقت • قال نبينا عليه السلام : (لا راحة في العيش الا لعالم ناطق أو مستمع واع) •

فاذن قد تبين بما ذكرناه ماهية النطق وشرفه ، وتبين أن الناطق من تكون نفسه مثالا لكتاب الله تعالى ، وقلبه نسخة من كلمات الله سبحانه ، ليقدر أن يسمع ربه تعالى ، ويسمع غيره ، وهذا هو نهاية شرف الانسانية ، وحالة الملائكة ، فانهم صلوات الله عليهم موصوفون بالنطق ، والانسان اذا نطق ملك بالقوة ، فاذا صارت ذاته نطقا ، وفارق علائق الجسم يصير ملكا بالفعل ، ويناديه ربه : (سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين) •

ويواصل الغزالي بحثه في أمر النطق في الفصل الثالث من كتابه المعارف العقلية فيقول : اعلم أن من يتأمل ماهية النطق ، ويطلع على حقيقته ، ويترقى درجته ودقيقته ، يستغني عن سؤال اللمية ، ويعلم يقينا أن الخير في الوجود والشر في العدم • والانسان بالنطق يلتذ في وجود من بدايته ، ويرتقي الى غايته ، فان بدايته القوة النامية والمصورة التي هي قوة من قوى النفس النباتية ، وغايته القوة الملكية التي هي من جنود الروح

القدس الذي ذكره الله في كتابه ، فقال : (يوم يقوم الروح والملائكة صفا) •

فاذن الانسان لا يبلغ الى غايته الا بالنطق ، ولو تمكن البلوغ الى أقصى السماوات العلوية بشيء سوى النطق ، لكان خطاب الباري وتكليف الشرع واقرار العبودية وتصديق النبوة واثبات الربوبية متعلقا بذلك الشيء ، فلما توجبت هذه المعاني على النطق ، علمنا أن الانسان ما يتميز من الحيوانات الا بالنطق ، ولا يتشبه بالملائكة الا بالنطق • وهذا النطق من مواهب الله تعالى على العباد ، وذلك أن الانسان بكل قوة من قوى طبعه ، وبكل صفة من صفات ذاته ، يشابه صنفا من أصناف الموجودات •

فبالنفس النباتية يشارك النبات ، وبالغضبية يشارك السباع ، وبالشهوانية يشارك البهائم والوحوش ، وهو بالحواس كالطيور ، وبالوهم كالجان ، وبالخيال كالشياطين ، فانهم يغوصون في البحار ، ويطوفون في البراري ، ومنهم كل بناء وغواص ، وآخرون مقرنون في الاصفاد • وهو بعظامه كالمعادن ، وبشعره كالنبات ، وبثقبه

ومجاريه كالعيون والانهار ، وبقواه السبعة كالأفلاك ، وبالاثني عشر ثقبة كالبروج ،وبالعروق والعضلات كالدرج ، وبالمرتين والدم والبلغم كالأركان الاربعة ، التي هي النار والهواء والماء والارض .

وبالجملة يناسب كل جزء من أجزاء ذاته جزءا من العالم ، فقالبه وشخصه مثال للعالم السفلي ، وأوصاف روحه وقلبه مثال للعالم العلوي،والنفس الناطقة فيه كالأمير يدبر ويسوس . ويرعى ويأمر وينهى ويمحو ما يشاء ويثبت ، وهي خليفة الله في الارض البدن ، وحكمة الله على القالب الكثيف، وحجة الله على العبد الضعيف ، وصراط الله الممدود بين البهيمة التي هي الشر المحض ، وبين الملكية التي هي الخير الصرف . وهذا الامير لا يعلو شأنه ولا يعظم قدره الا بمتابعة الشرع ، واقامة العبودية ، وطاعة النبوة ، والاقرار بالربوبية ، كما قال تعالى : (ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما) .

وكرامة الله تعالى للنفس الناطقة فحسب ، كما قال الله تعالى : (ولقد كرمنا بني آدم) ، وهذه

الكرامة للمؤمنين خاصة لأن علامة النطق الايمان ، ومن لم يبلغ رتبة الايمان لم يختص بشرف النطق، ومن لم يختص بشرف النطق لم ينل كرامة الله تعالى ، لأنه قال : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) .

فانظر أيها العبد الضعيف الى شرف هذا الجوهر اللطيف ، الذي أنزله الله تعالى من ملكوت سماواته، الى هذا العالم الصغير الحقير المظلم الكدر ، ليكون ساقيا لهذا الشراب ، ومزيلا لهذا التراب ،ومعمرا لهذا الخراب .

واعلم أن الله جل ثناؤه ، انما بنى هذا الهيكل لاجل النفس الناطقة ، وبنى هذه المدينة لها ، حتى نزل النطق كالأمير في مدينة القلب ، واتخذ من وسط الدماغ سريرا ، ومن مؤخرة خزانته حافظا ، ومن مقدمه بريدا وموصلا ، ومن حواسه جواسيس وطيورا ، ومن قلبه مقسما ، ومن يديه جناحا ، ومن رجليه قوائم وعمادا ، ومن خطراته وحركاته رجالا وركبانا ، فالنفس في البداية مشتاقة لهذه الاحوال ــ أعني بالأحوال الآلات ــ ومحبة لهذه الحركات ، حتى يتهيأ لها زاد الآخرة ، وتتوصل الى

الغاية ، فتبدل العداوة بالمحبة ، والمخالفة بالموافقة، والجفاء بالوفاء ، والفناء بالبقاء ٠

والنفس عند ارتحالها عن أرض البدن ، ان كانت مطلعة على أسرار النطق ، طائعة لأوامر الرب بالصدق ، توفاها الله بلطفه ، وأنزلها في فناء عطفه ٠ كما قال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها) ٠ وان انهمكت في الشبهات ، وغرقت في بحار الظلمات ، واحترقت بنيران الشهوات ، تخرج من الدنيا بغير زاد ، وتقدم على الله بغير حجة ، وتكون كما أخبر الله بقوله : (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) ٠

فقد بان بما ذكرناه ، أن شرف الانسان بالنطق، وتلفه أيضا بالنطق ٠ والى هذه المعاني أشار سبحانه بقوله : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ٠ وقال تعالى : (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم،وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) ٠ وقال : (وانذرهم يوم الحسرة اذ قضي الأمر وهم في غفلة ، وهم لا يؤمنون) ٠ وقال : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) ٠

وفي الفصل الرابع يشير الغزالي الى أن النطق

صفة الخلق لا صفة الخالق ، فيقـول : اعلم أن النطق وان كبر أمره ، وعظم قدره ، وارتفع شأنه، ولاح برهانه ، واستوى بنيانه ، وعلت أركانه ، فهو صفة النفس الانسانيـة ، ووصـف العقـل البشري ، اذ ليس هو الا عبارة النفس الانسانية. والنفس الانسانية جوهرة حية عالمة ، فعالـة ، دراكة ، علامـة . وأن هـذه الجوهرة في بدايـة الفطرة ، وأول الاقبال على المضغة ، جوهرة ساذجة غير منقوشة ، بل هي قابلـة للصور ، مستعـدة لتحصيل العلوم ، ما فيها نقش لا من خير ولا من شر ، ولا من علم ولا من جهل ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : (كل مولود يولد على الفطرة ، وانما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) . وقال صلى الله عليه وسلم : (خلق الله الخلق حنفاء ، فاحتالهم الشياطين) . فاذا تعلقت بالبدن نوعا من التعلق ـ أعني تعلق اقبال لا تعلق حلول واتصال ـ فانه برهان بالبراهـين الواضحـة ، والحجج اللائمة ، ان النفس غير متمكنة ، وغـير حالة في البدن بوجه من الوجوه ، بل هي مقبلـة عليه ، ومدبرة له . وهذه مسألة مفروغ منها ، لا يحتاج الى بيانها .

واذا أقبلت النفس في بداية الفطرة ، فأول الاشياء تكون غير قابلة للمعاني المعقولات غير قوية على ادراك المحسوسات ، ولا فيها رسوم من العلوم الأوليات ، مثل التفاوت بين الكليات والجزئيات ، ومثل الاشياء المساويات لشيء واحد فهي أيضا متساويات ، فان هذه الاشياء تنالها النفس بأدنى تفكر ، وأقل روية . فاذا انتقل الجنين الى الطفولية ، تقوى بعض الحواس . فاذا انتقل الى الصبي ، تتم قوة الحواس ، وتدرك كل حاسة محسوساتها .

ثم ان النفس تقبل تعلم المفطورات ، فحينئذ تكون عقلا غريزيا . ثم بعد ذلك تنتقل الى الشباب، ويحصل للنفس ادراك بعض المعقولات ، وتقدر على تعلم المركبات ، وتعرض عن اللهو واللعب ، وتشغل بتحصيل الصور ونقش الاشكال بالبيان ، والبيان بما سبق عليه الكتاب ، ويعلمه الله بالعناية كلماته الالاهية ، بكتابته البشرية ، كما قال الله تعالى : (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) . وقال سبحانه وتعالى : (خلق الانسان ، علمه البيان) .

ففي أول الحال تسمى نفسا ساذجة ، ثم عقلا غريزيا ، ثم عقلا بالقوة والملكة ، ثم عقلا بالاكتساب ، ثم عقلا بالفعل • فهذه النفس اذا قبلت صور المعلومات يقال لها عقل ، واذا تمكنت من العبارة عن معقولاتها تسمى نطقا • والنفس جوهرة ، والنطق صفة من صفاتها ، فلأجل هذا المعنى لا يطلق اسم الناطق على الباري تعالى ، لأن الناطق هو العاقل ، ولا يقال للباري عاقل ، لأن العقل جوهر ، والعاقل من جوهريته ، والباري تعالى ليس بجوهر ، فاذن ليس بعقل • والعقل أشرف من النفس ، والنطق صفة النفس ، والنفس جوهرة ، والعقل في الجوهرية أشرف من النفس • والباري تعالى خالق العقل والهه ، وربه وبارئه ومبدعه • واذا كان مبدع الجوهر وخالقه كيف يوصف بأوصاف الجوهر ، واذا كان باريء العقل كيف يوصف بصفة العقل ؟

فاذن الباري تعالى رب العقل والنفس والنطق جميعا ، فالعقل أثر من كلامه ، والنفس سر من أمره ، والنطق صفة شريفة مخلوقة • وهو منزه عن هذه الاوصاف والصفات ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا •

وفي الفصل الخامس ينهي الغزالي بحثه عن النطق ويؤكد أن الله سبحانه وتعالى منزه عن الناطقية ، والعاقلية ، والجسمية ، والجوهرية ، وذاته أعلى من أن يقال أعلى ، وأجل من أن يقال أجل ٠

الغزالي وتهافت الفلاسفة :

تربع الغزالي في عصره على سدرة الكلام ، والفلسفة ، والتصوف ، فألف عددا كبيرا من الكتب اعتبرها العلماء من أهم آثار الفكر الاسلامي العرفاني ، فضلا عن أنها تدل على مقدرة الغزالي وتنوع أبحاثه ، وأفكاره العقلانية ، ولعل أهم تصانيف الغزالي وأجودها كتابه (تهافت الفلاسفة، كونه يتعلق بمرحلة من حياته الفكرية والروحية التي انطلقت من ارتشاف العلوم الفلسفية،وانتهت بالتصوف والزهد بالأمور الدنيوية ، حيث وجد الحقيقة اليقينية التي وقف وجوده وحياته للبحث عنها ٠

ويجسد الغزالي بما أوتيه من حكمة ومعرفة فترة هامة من تاريخ النزاع الحاد بين الكلام

والفلسفة استمر ثلاثة قرون ونيف ، أي منذ دخول الفلاسفة اليونانيين الى العالم العربي بفضل تشجيع المأمون الخليفة العباسي .

يبدو أن الغزالي كتب (تهافت الفلاسفة) وهو يدرس في المدرسة النظامية ببغداد . وقد ألفه في الرد على الفلاسفة وتبيين تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالالهيات ، وكان قد دفعه الى ذلك ما رآه من انصراف (طائفة من النظار) عن وظائف الاسلام واعراضهم عن الدين جملة مقلدين في ذلك شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة ، ممن هالهم سماع أسماء ضخمة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو ، فتصنعوا الكفر لي يتميزوا عن سواد الناس الغالب ، ظنا منهم أن الكفر من امارات الفطنة والعلم .

ويضيف الغزالي في مقدمة كتابه (تهافت الفلاسفة) قائلا : (وهم لو تدبروا الامر قليلا وفحصوا عن آراء الفلاسفة الذين تكلفوا التشبه بهم لاتضح لهم مقدار جهلهم وشططهم ، وتبين لهم اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على

التسليم بأصول الدين الكبرى وهي الايمان بالله واليوم الآخر) · ويرى الغزالي أن زعماء الفلاسفة متفقون مع الشرع على أمهات المسائل لكنهم مختلفون في الفروع ، فهم براء مما ينسبه اليهم هؤلاء الجهلاء ·

ولما كان كتاب التهافت ينهد للرد على الفلاسفة يقول الغزالي : (فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء ، مبينا تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء) · ثم يضيف قوله : « ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل ، ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل ،والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق » ·

الغزالي وقدم العالم :

يبدأ الغزالي رده على الفلاسفة بذكر المذاهب

المختلفة في قدم العالم وحدوثه ، فيشير الى مذهب الفلاسفة قائلا : « اختلفت الفلاسفة في قدم العالم. فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . وحكي عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث. ثم فهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدث العالم معتقدا له . وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه (ما يعتقده جالينوس رأيا) الى التوقف في هذه المسألة . وانه لا يدري ألعالم قديم أو محدث . وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا (١) » . ثم يورد الغزالي أدلة الجماعة الأولى منهم على قدمه قائلا :

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص (٤٨ - ٤٩) .

« قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، لأنا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا ، فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان تجدد مرجح أو لم يتجدد ، فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما قبل ذلك ، وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم • وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال » •

الدليل الثاني : ان القول بقدم القديم وحدوث العالم ، ينتهي الى القول بقدم الزمان وقدم الحركة • فاذا كان الباري خالق هذا العالم ، فهو اما أن يتقدم عليه بالذات ، فيكون كلاهما قديم ، واما أن يتقدم عليه بالزمان ، فيكون الله قديما ويكون العالم حادثا • وعندئذ ، تبرز مشكلة القدم على شكل آخر ، وهي قدم الزمان نفسه •

والحقيقة ، أنه اذا انقضى زمان قبل حدوث

العالم ، فمعنى ذلك ، أنه كان قبل العالم زمان ، كان العالم معدوما فيه ، وقبل هذا الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم . « واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (١) » .

الدليل الثالث : وجود العالم ممكن قبل وجوده، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، وهذا الامكان لا أول له ، أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود . فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل ، فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده . فاذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا .

ويتفرع عن هذا الدليل دليل آخر هو القول بحدوث العالم يفترض وجود مادة قديمة ، صنع منها العالم : ان القول بأن العالم حادث ، وأنه من

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٥ .

صنع الله ، يعني أن هناك مادة قديمة صنعه الباري منها • فيكون العالم قديما بمادته ، حادثا بالصور والكيفيات التي طرأت عليه (١) •

وبيانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعا لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل أنه ممكن الوجود بذاته • فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف اليه ، ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة أو السواد والبياض أو الحركة والسكون ، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات ، فيكون الامكان وصفا للمادة • والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها وكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف

---

(١) المصدر نفسه ص (٧٤ - ٧٥) •

الى شيء ، مع أنه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ٠

اعتراضات الغزالي على الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم :

أوردنا أدلة الفلاسفة على قدم العالم كما جاءت في التهافت ، والتي اعترض عليها الغزالي مقدما الأدلة والبراهين على خطئها وانحراف أصحابها عن الطريق العرفاني الصحيح ، وسنورد فيما يلي اعتراضات الغزالي كما جاءت في التهافت ٠

الاعتراض على الدليل الاول من وجهين : أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : ان العالم حدث بارادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم الى الغاية حتى استمر فيها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له ؟ فان قيل : هذا محال بين الاصالة ، لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما

يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابية وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب ٠

فقبل وجود العالم كان المريد موجودا ، والارادة موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الاحوال ، ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا الا غاية الاحالة ٠

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوضعي ، فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل

البنيونة في الحال ، لم يتصور ان تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يقل تأخر المعلول ، الا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول النار ، فانه جعل علة بالاضافة الى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضرا في الوقت ـ وهذا الغد والدخول ـ توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع المختار في تفصيل الوضع ، فاذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع ، فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وانما يتصور ذلك في العزم ، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ـ هو : انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل ـ .

فاذا كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ، ولا يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم ، وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد ، وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الاشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ، ولم يحدث قبل ذلك فاما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلل الى غير نهاية ٠

ورجع حاصل الكلام الى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها، بل آلاف السنين لا تنقص منها شيئا ، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه ٠

والجواب : أن يقال : استحالة ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ، وعلى لغتكم في المنطق ،

تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ، فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بد من اظهاره ، وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة ، فلا بد من اقامة البرهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد ،فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة، واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان ٠

فان قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل ٠ قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، اذا قالوا لكم : انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول : ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة الينا والى علومنا

غاية الاحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم استشعروا احالة هذا ، فقالوا : ان الله لا يعلم الا نفسه ، فهو العاقل والعقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة ، والقديم اذا لم يعلم الا نفسه ـ تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائفين علوا كبيرا ـ لم يكن يعلم صنعته البتة ٠

بل لا تتجاوز الزامات هذه المسألة ، فنقول : بم تنكرون على خصومكم اذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا ، فان فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ، ثم كما أنه لا نهاية لاعداد دورات زحل ، لا نهاية لاعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لادوار فلك الكوكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية

للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة ٠

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبماذا تنفعلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : اعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعا ؟ أن لا شفع ولا وتر ؟ فان قلتم شفع ووتر جميعا ، أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة ٠

وان قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترا بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وان قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعا ، فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر ٠ فان قيل : انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا نهاية له ٠ قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟

فان قيل : محل الغلط في قولكم : انه جملة مركبة من آحاد ، فان هذه الدورات معدومة ، أما الماضي ، فقد انقرض ، وأما المستقبل ، فلم يوجد ، والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودة ها هنا ٠

قلنا : العدد ينقسم الى الشفع والوتر ،ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء أكان المعدود موجودا باقيا ، أو فانيا ، فاذا فرضنا عددا من الافراس ، لزمنا أن نعتقد أنها لا تخلو من كونها شفعا أو وترا ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فان انعدمت بعد الوجود ، لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره (ابن سينا) ولعله (أرسطاطاليس) ٠

فان قيل : فالصحيح رأي أفلاطون ، وهو أن النفس قديمة ، وهي واحدة ، وانما تنقسم في الابدان ، فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت ٠ قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل ، فانا نقول : نفس زيد عين نفس عمر أو غيره ، فان كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فان كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو

نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة ، وان قلتم : أنه غيره ، وانما انقسم بالتعلق بالابدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفا ، ثم يعود ويصير واحدا ، بل هذا يعقل له عظم وكمية ، كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ثم يعود الى البحر ، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالأحداث الا بدعوى الضرورة ، وانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم فيهذه الامور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فان قيل : هذا ينقل عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ فان قلتم : متناه ، صار وجود الباري متناهي الأول . وان قلتم : غير متناهي ، فقد انقضى فيها امكانات

لا نهاية لاعدادها ، قلنا : المدة والزمان مخلوق عندنا ...

الاعتراض على الدليل الثاني : هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلا ، ونعني بقولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان، انه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخصٍ واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات الى أغاليط الاوهام.

وبعد أن يناقش الغزالي بقية عناصر الدليل الثاني بصورة مفصلة يقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القدر لا يوجب اثبات شيء آخر ، والذي يدل على ان هذا عمل الوهم ، انه مخصوص بالزمان والمكان ، فان الخصم ، وان اعتقد قدم

الجسم ، يذعن وهمه لتقدير حدوثه • ونحن وان اعتقدنا حدوثه ، اذعن وهمنا لتقدير قدمه • هذا في الجسم • فاذا رجعنا الى الزمان ، لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له ، وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا • وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما كان في المكان ، فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك •

ولكن قيل : صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم • فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء • وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه ، لأن الوهم ، لما لم يألف جسما متناهيا الا وبجنبه جسم آخر أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب • فكذلك لم يألف الوهم حادثا الا بعد شيء آخر ، فكاع عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى • فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة •

واذا كان الامر على هذا النسق بصدد الزمان،

فهو لا بد من أن يكون كذلك بصدد الحركة ، فالزمان هو قدر الحركة ، ومتى كان الزمان متناهيا ، وجب أن تكون الحركة متناهية •

الاعتراض على الدليل الثالث : يعتقد بعض الفلاسفة ، ان العالم كان ممكنا منذ القديم ، والا لكانت هناك فترة كان فيها مستحيلا ، وكان الله فيها عاجزا عن خلقه • ويخرجون من قدم الامكان قدم العالم بالذات • فيعترض عليهم الغزالي قائلا : أن يقال : العالم لم يزال ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور أحداثه فيه ، واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا الى غير نهاية • فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملأ مطلق لا نهاية له غير ممكن • فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادي الوجود لا تتعين في التقدم

والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير ٠

ويرى الغزالي أن القول بحدوث العالم ، وافتراض مادة سابقة على حدوثه صنع منها ، ثم جعل الامكان وصفا للمادة ، لاثبات قدم المادة باسناده الى قدم الامكان ، رأي ليس بامكاننا الاخذ به ، باعتبار ان الامكان معنى عقلي خالص ٠ انه مثل معنى الامتناع ومعنى الوجوب لا يحتاج الى موجود ينضاف اليه ٠ ويستدل على ذلك بأمور ثلاثة : أحدها : ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ، ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه ، وليس للممتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال ، حتى يضاف الامتناع الى المادة ٠

ولما كان السواد والبياض يقضي العقل فيهما، قبل وجودهما ، بكونهما ممكنين ٠ فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرآن عليه ، بحيث يمكن أن يسود أو يبيض ، يكون الجسم هو الممكن ، ويكون السواد أو البياض مضافا اليه ٠ ولكننا ، اذا صرفنا نظرنا عن الجسم ، واتجهنا به

نحو السواد أو البياض في ذواتهما ، وتساءلنا : هل البياض ممكن أم واجب أم ممتنع ؟ فكان لا بد لنا من أن نجيب : انه ممكن • وبذلك ، يقضي العقل بالامكان ، دون الافتقار الى وضع ذات موجودة ، يضيف اليها الامكان •

واذا اعتبرنا أن نفوس الآدميين ليست سوى جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره (ابن سينا) ، والمحققون منهم ، ولها امكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة ، فامكانها وصف اضافي ، ولا يرجع الى قدرة القادر ، ولا الى فعل الفاعل ، فالى ماذا ترجع ؟ ان الاشكال لينقلب عليهم •

وليس هذا غريبا ، فالامكان أشبه ما يكون بالكليات الثابتة في العقل ، والتي جاء على ذكرها الفلاسفة • فاذا كانت هذه الكليات لا وجود لها في الأعيان ، بل في الأذهان ، فما يمنع أن يكون الامكان لا وجود له في الأعيان !؟

الغزالي وحقيقة العالم :

بعد هذا النقاش بين الأدلة الفلسفية التي قال

بها بعض الفلاسفة وبين اعتراضات الغزالي عليها وتفنيدها ، لا بد لنا من التساؤل عن النتيجة التي يمكن أن نخرج بها معتمدين على مناقشة الغزالي للفلاسفة وأدلتهم حول حقيقة العالم ؟

يرى الغزالي ان العالم حادث ، وحدوته نتيجة لخلق الله ، الذي خلقه بارادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وعلى الهيأة التي وجد عليها ، وفي المكان الذي وجد فيه ٠

ويذهب الغزالي الى أن جرم العالم متناه في أقطاره ، وتصور امتداد أقطاره الى ما لا نهاية له من أخاديع الوهم ٠ وهذا يعني ان المكان ــ وهو تابع لامتداد أقطار العالم ــ متناه أيضا ، ولا يمكن تصور مكان خارج حدود العالم ٠ كما وان الغزالي يعتبر ان الحركة حادثة مثل حدوث العالم ، بدأت ببدئه ، وتدوم بدوامه ٠ واذا كانت الحركة تدوم بدوام المتحرك ، وكان تصور مكان خارج حدود العالم من أخاديع الوهم ، فمعنى ذلك ، أن الحركة تحدث في المكان ، وأن المكان الذي تحدث فيه متناه ، وأنها متناهية في النتيجة ٠

ولما كان الزمان هو قدر الحركة ، بل هو

الحركة التي يستغرقها المتحرك في اجتياز مكان معين . واذا كان المكان متناهيا ، ونتج عنه تناهي الحركة التي تحدث فيه ، وجب أن يكون الزمان ـ وهو قدر هذه الحركة ـ متناهيا أيضا . أضف الى ذلك ، أن الزمان بدأ ببدء العالم ، وحدث بحدوثه ، بل ان الله خلقه بمجرد خلق العالم ، وتصور زمان قبل زمان العالم ، خدعة من أخاديع الوهم .

ويرى الغزالي اذا كان العالم حادثا ومخلوقا من قبل الله ، فهذا لا يعني أن حدوثه وخلقه يقتصران على الصور والكيفيات الطارئة ، لأن المادة حادثة أيضا ومخلوقة من قبل الله ، ومعنى خلق العالم وحدوثه ، هو خروجه بمادته وصوره وكيفياته من العدم الى الوجود .

ويعتبر الغزالي ان العالم وجود واقعي ، ولا تجوز مقايسته بفكرة الامكان ، ولهذا ، فان النتائج التي نستخرجها من فكرة الامكان ، قد لا تنطبق على الواقع ، بحال من الاحوال ، لأن العالم قائم بالفعل ، في حين ان الامكان لا وجود له الا في عقولنا ، ولا يجوز الانتقال من المعقول الى الموجود .

ويصل الغزالي الى السببية والعالم ، فيقول : أننا اذا رأينا حادثة تحدث ، وحادثة أخرى تعقبها، مثل اقتراب النار من القطن واحتراقه ، لم يجز لنا أن نقول : ان النار سبب احتراق القطن ، بل كان الصواب أن نقول : ان الله هو سبب الاحراق ، اذ بأمره يحترق القطن عند اقتراب النار منه • ثم يضيف قائلا : الاقتران بين ما يعتبر في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ••• فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ••• والاحتراق ولقاء النار ••• والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف • فان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للغوث ، بل في المقدور • خلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا الى جميع المقترنات •

ويأخذ الغزالي مثال احتراق القطن ، ومثال النور ، فيقول : المقام الاول ، أن يدعي الخصم ، أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل

بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له • وينكر الغزالي صحة هذا الزعم ، ويرد الاحتراق الى الله ، اما بواسطة الملائكة ، أو بدون وساطة ، لأن مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، ليس دليلا • ثم يواصل الغزالي نقاشه قائلا : المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مباديء الحوادث • ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة ، الا أن تلك المباديء أيضا ، تصدر الاشياء منها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروي والاختيار ، صدور النور من الشمس ، وانما افترقت المحال في القبول، لاختلاف استعدادها ، فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الجسم ، ويرده حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ••• والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المحل •

ويرد الغزالي على ذلك قائلا : كيف يتصور أن تحترق احداهما دون الأخرى ؟ وليس ثم اختيار ! وهذا يعني ان الله هو الذي شاء أن يرد الجسم الصقيل شعاع الشمس ، وأن يمنعه المدر

من هذا الارتداد .

غير أن انكار السببية يقود الى ارتكاب محاولات شنيعة ، كأن يترك أحدنا كتابا في بيته ، ثم يجوز أن يكون انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد ، عاقلا متصرفا ، ثم يخلص أن لا خوف على مبدأ السببية ، ولا خوف على عقولنا من الخطأ ، اذا حكمت على الامور ، بالاستناد اليه .

الله صانع العالم وفاعله :

يناقش الغزالي الفلاسفة الذين يقولون ان للعالم صانعا وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه ، ويرى ان هذا تلبيس على أصلهم . بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه : وجه في الفاعل ، ووجه في الفعل ، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده ، حتى يكون فاعلا لما يريده ، والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له أصلا ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما

ضروريا • والثاني ان العالم قديم والفعل هو الحادث • والثالث ان الله واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟

وبعد هذا العرض يحاول الغزالي أن يبحث وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خبالهم في دفعه فيقول في الاول : الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل ، مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد • وعندكم ان العالم من الله كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا ، لا يتصور من الله دفعه ، لزوم من الشخص والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء • بل من قال ان السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا من الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد ، وهو ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور • ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو على وجه الارادة

والاختيار ، حتى لو قال القائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وانما الفعل للحيوان ، لم ينكر ذلك ، ولم يكن قوله كاذبا • وللحجر فعل عندهم وهو الهوى والثقل والميل الى المركز ووقوع الظل ، فان كل ذلك صادر منه ، وهذا محال •

فان قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره ، فانا نسمي ذلك الشيء مفعولا ، ونسمي سببه فاعلا ، ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة ، كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أو بغير آلة • بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار •

بدليل انا اذا قلنا : فعل بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضدا لقولنا فعل ، ولا دفعا ونقضا له ، بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا ، بل كان تنويعا وبيانا • واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا : حيوان انسان ، بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا

فعل بآلة ، ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل ·

واذا كان الجماد لا فعل له ، فهذه التسمية برأي الغزالي فاسدة لا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ، ولو كان كذلك لما صح أن يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان ، وهذه الكلمات المشهورة الصادقة·

فان سمي الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز ، اذ يقال الحجر يهوى لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والارادة حقيقة لا يتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصور الا من الحيوان · وأما قولكم : ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بارادة ، غير مسلم وهو كقول القائل : قولنا أراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد ، وهو فاسد ، اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة ·

وأما قولكم : ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض

للاول ،فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة، ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لأنه يبقى مجازا ، فانه لما أن كان سببا بوجه ما والفاعل أيضا سبب سمي فعلا مجازا . واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراده . الا أنه لما تصور أن يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس من قوله فعل بالاختيار ، وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول القائل : تكلم بلسانه ونظر بعينه ، فانه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم ، لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز . فهذا مزلة القدم ، فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

فان قيل : تسمية الفاعل فاعلا انما يعرف من اللغة ، والا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون. ووقع النزاع في ان اسم الفعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ولا سبيل الى انكاره ، اذ العرب تقول: النار تحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد ،

والسقمونيا تسهل ، والخبز يشبع ، والماء يروي • وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق معناه تفعل الاحتراق ، وقولنا يقطع معناه يفعل القطع • فان قلتم : ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند •

ويصل أخيرا الى قولهم : نعني بكون الله فاعلا ان العالم قوامه به • فيجيب قائلا : نحن نعني بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ، ولولا وجود البارىء لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارىء لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء • فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا ، فان كان الخصم يأبى أن يسمي هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المعنى • وغرضنا أن نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا ، وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة • وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظة تجملا بالاسلاميين ، ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني • فصرحوا بأن الله لا فعل له ،حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين • ولا يلبسوا بأن الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة أطلقتموها

ونفيتم حقيقتها ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط ٠

ان كان العالم موجودا فلا يمكن ايجاده :

اذا قالوا في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم بشرط في الفعل ، وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث ، والعالم عندهم قديم وليس بحادث ، ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه ٠ وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده ٠ فاذن شرط الفعل أن يكون حادثا والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلا لله ؟

فان قيل : معنى الحادث موجود بعد عدم ، فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما٠ وباطل أن يقال : ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما اذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا ، وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة ، فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود ، وان الصادر منه مجرد الوجود ، وانه لا نسبة اليه الا الوجود ٠ فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة ،

واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعل وأدوم تأثيرا لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال ۰

فبقي أن يقال : انه متعلق به من حيث انه حادث ، ولا معنى لكونه حادثا الا أنه وجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فان جعل سبق العدم وصف الوجود وقيل : المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم ، فيقال : كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع ، فان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس بفعل الفاعل ۰ فكونه مسبوق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ۰ فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ۰ وأما قولكم : ان الموجود لا يمكن ايجاده ، ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح ۰

وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجدا ، فقد بينا انه يكون موجدا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما ۰ فانه انما يكون الشيء موجدا اذا كان الفاعل موجدا ، ولا يكون الفاعل موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء

منه • والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لأنه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله • فاذن لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا •

ولما كان العالم فعل الله أزلا وأبدا ، قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله أزلا وأبدا ، وما من حال الا وهو فاعل له لأن المرتبط بالفاعل الوجود ، فان دام الارتباط دام الوجود ، وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباريء لو قدر عدمه لبقي العالم ، اذ ظننتم انه كالبنّاء مع البناء ، فانه ينعدم ويبقى البناء ، فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ، اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه •

ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط ، فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود ، بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود ، فان

نفي منه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل ٠

وقولكم : ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، أعني كونه مسبوقا بالعدم ٠ فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لأن يكون فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود ، فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفاعل ٠

فان قيل : ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم أن يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا ، وقديما ان كان قديما ٠ وان شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان ، فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده ، اذ

لو تحرك بعده لكان اليد مع الماء قبل تنحيته في حيز واحد ، ولو ، تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهته • فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء أيضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة • ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم الى الله •

وينتقل الغزالي الى الحركة الدائمة الحدوث وأقوالهم فيها فيقول : وقولكم : لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديما دائما لم يخرج حركة الماء عن كونه فعلا ، تلبيس ، لأن الاصبع لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ، ولو قدر قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم ، فبهذا الاعتبار كان فعلا ، وأما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل هو من فعل الله • وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث أنه حادث ، الا أنه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث •

ولا غرض من هذه المسألة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله

عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا ٠

لا يكون العالم فعل الله :

ولما قالوا في استحالة كون العالم فعلا لله على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، حيث تراهم يقولون : لا يصدر من الواحد الا شيء واحد ، والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله بموجب أصلهم ٠

فان قيل : العالم بجملته ليس صادرا من الله بغير واسطة ، بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد . أي هو جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط ٠ فان اختلاف الفعل وكثرته اما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب ، واما أن يكون

لاختلاف المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الانسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها ، واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب ، واما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل فعلا واحدا ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف واثنينية وكثرة ، كما سيأتي في أدلة التوحيد ، ولا ثم اختلاف مواد فان الكلام في المعلول الاول والذي هي المادة الأولى مثلا ، ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته . فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق الا أن تكون الكثرة في العالم صادرة من الله بطريق التوسط كما سبق .

وبعد أن يعالج الغزالي بمناقشته المركبات ، والتقاء الواحد والمركب ، وانقسام الموجودات القائمة بأنفسها ، وترتيب الصدور ، يصل الى العقل الفعال والمادة ، فيقول : والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال ، ولزم حشو فلك القمر

وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك • ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الانواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر •

فخرج منه ان العقول بعد المبدأ للاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المباديء الشريفة بعد الاول تسعة عشر ، وحصل منه ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء : عقل ونفس فلك وجرمه ، فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة، ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة • والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه ، ويصدر نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ، ويصدر جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته •

ويعترض الغزالي على كون المعلول الاول ممكن الوجود فيقول : سلمنا هـذه الاوضاع البـاردة والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود حرم الفلك الاقصى منه ، وعقله نفسـه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقلـه الاول يقتضي وجود عقل منه ، وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ، فيقال : واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منـه ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران • وهذا اذا قيل في انسان ضحك منـه ، فكذا في موجود آخر اذ امكان الوجود قضيـة لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان أو ملكا أو فلكا • فلست أدري كيف يقنع المجنون في نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا من العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات •

فان قال قائل : فاذا أبطلتم مذهبهم فمـاذا تقولون أنتم ؟ أتزعمون أنه يصدر من الشـيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان ، فتكابـرون

المعقول ؟ أو تقولون : المبدأ الاول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ أو تقولون لا كثرة في العالم ، فتنكرون الحس ؟ أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه ؟

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وانما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل • على أنا نقول : ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد ، فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما ، فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر • وما المانع من أن يقال : المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر ، وقد ورد به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله •

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول وطمع في غير مطمع • والذين

طمعوا في طلب المناسبة ومعرفته رجع حاصل نظرهم الى أن المعلول الاول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا اظهار مناسبة ٠

فلتتقبل مبادي هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوا فيها اذ العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفيه والكمية والماهية ٠ فليس ذلك يتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع : تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله ٠

الغزالي يبطل قول الفلاسفة ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات :

يحاول الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ابطال ما يقول به الفلاسفة ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات ، وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام ، وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة وهي مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عبر

عن الأشرف بالقلم فقال تعالى : علم بالقلم ، لأنه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح ٠

ويرد الغزالي على هذا الرأي فيقول : والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن ٠ أما هذه فترجع الى اثبات علم لمخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه ٠

وينتقل الغزالي الى قولهم وزعمهم ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ، ومهما اطلع على الشيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظه ، وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاتها الاشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل الخيال الرجل بشجر والزوجة بخف والخادم ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر فان البذر سبب

للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا لاصل •

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه ، واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال •

ولم يقفوا عند هذا الحد بل زعموا ان النبي مطلع على الغيب بهذا الطريق أيضا • الا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام • ثم القوة الخيالية تمثل له ما رآه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير • ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام ، لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه • فهذا ما أردنا أن نورده لتفهيم مذهبهم •

ويجيب الغزالي قائلا : بم تنكرون على من

يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتداء ؟ وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا ، فلا متمسك في الشرعيات يبقي التمسك بمسالك العقول . وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه ، وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل . وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا مبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم ان حركة السماء ارادية . وقد فرغنا من هذه المسألة وابطال دعواكم فيها . والثانية : انه ان سلم ذلك مسامحة به فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزاء بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الايون

الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ٠

ولنمثل الارادة الكلية والجزئية مثالا لتفهيم غرضهم ٠ فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لا الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة ٠ فهذا ما أرادوه بارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لأن الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى رادة أخرى جزئية ٠

واما الحركة السماوية فلها وجه واحد فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزها ، والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد ، فهو كهوي الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق ، وأقرب

الطرق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم فلو يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه ، فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد . فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

وحتى يتمكن الغزالي من ابطال معرفة لوازم الحركة يرى في المقدمة الثالثة أن قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها ولوازمها ، وهذا هوس محض كقول القائل : ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاوزة ، وهو نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه ، وانه اذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه

مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيء ومعد ، وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به الا جاهل ، والى هذا يرجع هذا التحكم •

على انا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو ينضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال • فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ، ثم بطل مقتضى الدليل فانه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب اما بواسطة أو بوسائط كثيرة •

واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها

ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله ٠

فان قبلوا هذا علينا في علم الله فليس بقلق علم الله بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه شاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة ، فان لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله ، فان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن ، والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به ٠

فان قيل : حق النفس الانسانية في جوهرها أن تدرك أيضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه ، حتى اذا أقبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره ٠ وأما النفوس الفلكية فبرية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم واحساس فعرفت جميع الاشياء ٠

في ابطال النفوس يستحيل عليها العدم بعد وجودها:

يرى الفلاسفة ان النفوس الانسانية يستحيل

عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها ، ويقدمون على هذا الرأي دليلان : أحدهما قولهم ان عدمها لا يخلوا اما أن يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر • وباطل أن تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا أن يكون حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ، ولأن النفس فعلا بغير مشاركة الآلة وفعلا بمشاركتها فالعقل الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته ، وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات، ومهما كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها الى البدن •

ويبطلون أن يقال انها تنعدم بالضد اذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية ، والمادة

التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد ·

وباطل أن يقال : تغنى بالقدرة ، اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قررناه كما يقول الغزالي وتكلمنا عليه · ثم يعترض على الدليل الاول الذي أوردوه فيقول : والاعتراض عليه من وجوه : الاول انه بناء على أن النفس لا يموت بموت البدن لأنه ليس حالا في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى فقد لا نسلم ذلك · والثاني هو أنه مع أنه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن · هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وأنكروا على افلاطن ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهاني محقق ·

وهو ان النفوس قبل الابدان ، ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه · وان زعم انه لم ينقسم فهو محال اذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو

ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة ، وان كانت النفوس متكثرة فماذا تكثرت؟ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لأنها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها ، فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر قط لا يتماثل ، ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لأنها نفس فقط، اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون نفس هذا مدبرا لجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبرا لجسم هذا فليس الاختصاص الا لعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص ، والا فلا يكون بدن أحد التوأمين بقبول هذه النفس أولى

من الآخر ، والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول التدبير معا ٠

ثم يتساءل الغزالي فيقول : فما المخصص ؟ فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن ، وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فأي بعد في أن تكون شرطا في بقائه ؟ فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد ٠

فان قيل : اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزاع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفا عن غيره ، وذلك لا يوجب بفساده بفساد البدن الذي هو مشتاق بالجبلة الى تدبيره ٠ نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات

فيتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي الشوق الى مقتضاها ٠

واما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا أصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فترجح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات ، وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة الى مخصص ولا يضرنا أيضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن ٠ وجوابنا : قد تكون على وجه يحوج النفس في بقائها ، قلنا : مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحدج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت ، فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه ٠

والاعتراض الثالث للغزالي هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، كما قررناه في

مسألة سرمدية العالم . والاعتراض الرابع هو أن يقال : ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، فهو مسلم . فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والاربع ، فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

أما دليلهم الثاني الذي يعولون عليه حيث قالوا : كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط . وهذا الدليل يثبت فيه أولا ان موت البدن لا يوجب انعدامه لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر لأن كل ما ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد ، أي امكان العدم سابق على الانعدام ، كما ان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد . وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ، ولذلك قيل : ان كل حادث فيفتقر الى مادة سابقة

يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته • كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطاريء والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع الموجود عند طريانه وهو غيره• فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرى وقد كان ما فيه قوة قبول الطاري •

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرى عليه العدم مركبا من شيء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ، ويكون حامل القوة كالمادة ،والمنعدم منها كالصورة •

ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها ، فان فرض فيها تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل البيان الى المادة التي هي السنخ والاصل الاول ، اذ لا بد وان ينتهي الى أصل فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى

نفسا ، كما نحيل العدم على مدة الاجسام فانها أزلية أبدية ، انما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود . بيانه ان الصحيح البصر يقال انه بصير بالقوة أي فيه قوة الابصار ، ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة ، فان تأخر الابصار فلتأخر شرط آخر فيكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودا للعين قبل ابصار السواد بالفعل ، فان حصل ابصار السواد بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودا عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوة ، بل قوة الوجود لا يضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا .

في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الأرواح :

بعد أن وصل الغزالي في نقاشه الفلسفي الى ما وصل اليه لا بد له في نهاية المطاف من التعرض لآراء الفلاسفة في بعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانيـة ووجود الجنـة والحور العين وسائر ما وعد به الناس ، لأن ما ذهبوا اليه حسب رأيه يخالف الاسلام من جملته ٠ فهم يقولون ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ، ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا وقد ينمحي على طول الزمان ٠

وفي اعتقاد هؤلاء الفلاسفة ان طبقات النـاس تتفاوت في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غـير محصور ، واللذة السرمدية للنفوس الكاملةالزكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة ، والألم المنطقي للنفوس الكاملة الملطخة ، فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهار والكمـال بالعلم والزكاء بالعمل ٠

ووجه الحاجـة الى العلـم ان القوة العقليـة غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القـوة

الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى • وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته • والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذة النفس •

ويرون أن اللذات الدنيوية حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية ، ويستدلون على ان اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية بأمران : أحدهما ان حال الملائكة أشرف من حال البهائم وليس لها اللذات الحسية ، وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خص بها في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود ، فان الموجودات حصلت من الله على ترتيبوبوسائط فالذي يقرب من الوسائط رتبته محالة أعلى •

ويعترض الغزالي على هذه الآراء فيقول : أكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة انواع من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة

البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالسرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل •

ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن • فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ، وقوله : « لا تعلم نفس ما أخفى لهم » أي لا يعلم جميع ذلك • وقوله : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت » فكذلك وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود أكمل الامور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع •

وللغزالي موقف آخر مع هؤلاء الفلاسفة الذين يردون النفس إلى بدن انساني في أي مادة كانت وأي تراب اتفق • ويعترضون بدورهم على القائلين بهذا الرأي باعتباره التناسخ بعينه ، الذي رجع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول • فالمسلك الذي يدل

على بطلان التناسخ كما يقول الغزالي يدل على بطلان هذا المسلك • والاعتراض هو أن يقال : بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد الموت ؟ وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم » • وبقوله عليه السلام : أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش ، وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره ؟ وكل ذلك يدل على البقاء •

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن • وذلك ممكن بردها الى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الاول أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عودا لذلك النفس فانه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية

بفقد الآلة وقد أعيدت اليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عودا محققا ٠

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة ، وان سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله على الاحداث ٠

وأما احالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم ٠ فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخا أو لم يسم ٠

« انتهى الكتاب »

الفهرس

ابن سينا

في سبيل
موسوعة
فلسفية
٣

ابن سينا

علي

تأليف
الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

١٩٩٨

دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر
بئر العبد - شارع مكرزل - بناية برج الضاحية - ملك دار ومكتبة الهلال
تلفون: 601020 / 601002 / 8-7-823526 (01) مقسم: 1216 خليوي: 672366 (03)
فاكس: 603286 1 (961) - ص.ب: 5003 / 15 - بيروت لبنان

مقدمة

يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا من كبار العباقرة ، والفلاسفة الحكماء ، الذين قدموا للبشرية خدمات كبرى في مجال الفلسفة ، والطب ، والحكمة ، والموسيقى خاض غمار الفلسفة ، والطب ، والشعر ، والموسيقى ، فكسب قصب السبق ، وجلس بأمان واطمئنان على القمة ينشر درره وعلومه ، ليرتشف من رحيقها العرفاني العالم ، ويستحم بأريجها الفواح الناس في كل عصر وزمان ·

والشيخ الرئيس ابن سينا شغل الاوساط العلمية ، والفلسفية ، والطبية ، والادبية ، على مر العصور بانتاجه الضخم الذي شمل كافة

الموضوعات العلمية • ومما يثير الاعجاب بعبقريته الفذة شروحاته المفصلة الدقيقة ، لما أتى به حكماء اليونان ، والعرب ، والفرس ، والهنود •

ولم يقف نشاطه العلمي عند حد الشروحات ، والتدقيق ، والتمحيص ، والتفصيل ، بل نراه يضيف الى هذه العلوم اكتشافاته الخاصة ، وأفكاره الخلاقة المبدعة ، التي أحاطت بعناية ودقة كافة المعارف الانسانية ، ان في صناعة الطب ، أو في معارف الفلسفة العقلانية •

ولقد خصص ابن سينا لمعالجة قضايا النفس الناطقة حوالي الثلاثين رسالة ، وخصص لها فصولا كاملة في بعض كتبه العرفانية ، كما كتب عدة قصص رمزية وقفها على معرفة النفس وقواها وانفعالاتها وأحاسيسها وادراكاتها للمعارف العقلانية . منها قصة « حي بن يقظان » و « رسالة الطير » وقصة « سلامان وابسال » •

واستنادا الى الابحاث القيمة التي قام بها ابن سينا فقد عرفت الفلسفة التي قال بها بالفلسفة السينوية ، نظرا للقواعد الفلسفية الشامخة التي

أوجدها في كيان الفلسفة الاسلامية ، حتى ارتفع بها الى درجة الكمال ، ويمكننا أن نقول بأن ابن سينا خطا بالابحاث العقلانية الانسانية خطوات عرفانية خالدة ، تعتبر بحق مرحلة من مراحلها المشرقة في تاريخ البشرية جمعاء ٠

والصور العقلانية التي رسمها ابن سينا للوجود ومراتب الموجودات التي تفيض هابطة من العقل الاول الى المادة ، ثم تعود مشتاقة من المادة الى الكل الذي انبثقت منه ، عبر الصور الطبيعية ، والقوى الروحانية ، والعقول المفارقة السماوية ٠

وأفكار ابن سينا الخلاقة المبدعة المنبعثة من وجدانه العرفاني العميق حول واجب الوجود ، وممكن الوجود بالذات ، تؤكد على ايمانه الخالص الذي لا يتزعزع بالعرفان العقلاني التجريدي التنزيهي ، الذي ينقل النفس القائمة بالقوة الى القيام بالفعل ، حيث الاستحمام بالكمال المطلق ، والخلود السرمدي الى جوار الملائكة والقديسين والعلماء الربانيين ٠

ولا بد لنا من الاشارة الى المواضيع النفسية

التي عالجها ابن سينا سواء عن طريق البحث العلمي العرفاني ، أو عن طريق الشعر والاراجيز، أو عن طريق القصص الرمزية التي كتبها وجسد فيها أفكاره العقلانية الناهدة الى اظهار الجواهر الكامنة وراء النفس الانسانية ٠

ويرى ابن سينا ضرورة البحث العلمي الدقيق لاثبات وجود النفس الناطقة ، والبرهنة على حركتها ، وادراكها للمعقولات ، باعتبارها جوهر روحاني قائم بالذات ، وهي أصل القوى المدركة والمحركة ، تتصرف في أجزاء البدن ، كتصرف المالك بملكه ٠ وهي ليست محتاجة الى الجسم مثل ما الجسم محتاج اليها تمام الاحتياج ٠

ولنستمع اليه وهو يقول : « الجسم محتاج الى النفس تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج اليه في شيء ٠ ولا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة ٠ بينما النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به ٠ ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته ٠ وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ٠ ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت

عنه تغير وأصبح شبحا من الاشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة • فالنفس اذن جوهر قائم بذاته » •

وباتحاد النفس مع الجسم ، كما يقول ابن سينا ، تقوم النفس بوظيفتين كبيرتين ، فهي تسوس الجسم من جهة ، ومن جهة أخرى تدرك المعقولات • ولأنها تسوس البدن يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التي يحدث فيها هيئات تخص الانسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء ، ويوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، فالنفس تستعمل هذه القوة في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية • ثم ان النفس توجه الجسم في عمله وترشده في أفعاله فتتولد من جراء ذلك الآراء الذائعة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح ، والظلم قبيح •

أما الوظيفة الثانية التي تقوم بها النفس حسب رأي ابن سينا ادراكها المعقولات ، ومن شأن هذه

القوة أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذلك ، وان لم تكن فانها تبصرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء ، ومن قيام النفس بهذه الوظيفة يؤكد ابن سينا ان اتصالها بالجسم ليس اتصالا جوهريا ما دامت النفس جوهر روحاني قائم بذاته وتأتي بوظيفة مستقلة عن الجسد ٠

ولا يغفل ابن سينا التحدث عن هدف اتحاد النفس بالجسد ، واستهجان أفكار الذين يقولون بتناسخ الارواح ، وعودة النفس بعد مفارقتها للجسد الذي كانت فيه ، الى جسد آخر في مكان آخر ٠ وتعتبر قصيدة ابن سينا عن النفس الانسانية من عيون الشعر العلمي العربي ، ومطلعها :

هبطت اليك من المحل الارفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع

وما ذكره ابن سينا في مؤلفاته ورسائله وانتاجه العلمي عن النفس سواء من ناحية تعريفها أو تحليلها ، أم من ناحية آرائه وأفكاره فيها يدفعنا الى أن نورد في هذا الكتاب الكثير من تعريفاته

وأفكاره النفسانية تنويرا للاذهان ، وتعميما للفائدة المتوخاة من وراء هذا الكتاب ·

ومن خلال الصفحات الكثيرة التي دبجها يراع ابن سينا نلاحظ أنه وجه جل اهتمامه لمعنى الابداع فقال : « الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان ··· فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث (١) » ·

وبالاضافة الى الابداع يعالج ابن سينا قدم العالم وكيفية ابداعه ، ومبدأ النظام الكوني ، والصور الروحانية ، والهيولي والصورة والاعراض ، والفيض ، والمبدأ والمعاد · كما تكلم عن التناسخ وبطلان القول فيه فقال : « ان العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه ، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس · وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفسا واحدة ، هي المصرفة والمدبرة للبدن الذي له · فان كان هناك

---

(١) ابن سينا : الاشارات جـ ٣ ص ١١٢ ·

نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن ، فليس لها علاقة مع البدن ، لأن العلاقة لم تكن الا بهذا النحو · فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه · وبهذا المقدار ، لمن أراد الاختصار ، كفاية ، بعد أن أورد فيه كلاما طويلا، وبذلك أثبت استحالة التناسخ ·

وقبل أن نختم هذه المقدمة لا بد لنا من التعرض لاقوال بعض المؤرخين والكتاب الذين طلعوا علينا بمعلومات جديدة يؤكدون فيها ان ابن سينا لم يكن على مذهب الاسماعيلية بل كان كما يزعمون شافعي المذهب ، أو على المذهب الحنفي ، وأنه اشتغل بالفقه الخ ···

ويضيفون الى هذا فيقولون : أنه لم يمل الى العقيدة الاسماعيلية المصرية التي اعتقدها أبوه وأخوه وصرح وباح بنفوره منها · ويتساءلون كيف يصح أن ينسب الى الاسماعيلية ؟ فان كان السبب وجود ذكر النفس والعقل في كتبه فكل الفلسفة تتناول النفس والعقل ، وان هذا لا يعطي الدليل على أنه مستقى من الاصل الاسماعيلي ، لأن ابن سينا كان من أتباع المذهب الحنفي ، وان

مذهب عائلته الباطني لم يمنعه من أن يكون كشبان أهل بخارى المتفقهين فاشتغل بالفقه الحنفي الى آخر ما هنالك من أقوال رغب هؤلاء فيها أن يبعدوا عن الشيخ الرئيس اسماعيليته ، واني أعجب لهؤلاء الكتاب والمؤرخين وخاصة المصريين منهم وعلى رأسهم عبد الرحمن البدوي كيف يطبعون الاسماعيلية بالطابع المصري وكأن هؤلاء يريدون أن لا يتركوا أي شيء سواء كان عقائديا أو اجتماعيا أو مذهبيا أو فلسفيا الا ودمغوه بالطابع المصري ٠

ونحن لا نرد على هؤلاء وخاصة الدكتور عبد الرحمن البدوي في هذه العجالة ولا نناقشهم بل نضع أمام أنظارهم وتحت تصرفهم جميع مصنفات ابن سينا ، بالاضافة الى الكتب التي أتت على ذكره ، واننا نؤكد أنها جميعها اتفقت على القول بأن ابن سينا ولد من أبوين اسماعيليين ، وأنه درس على أبيه رئيس الدعوة في فارس أصول المعارف الحقانية وعلم التأويل الباطني ، كما درس على يد أبي عبد الله الناتلي المنطق والفلسفة ، ولم يكن الناتلي سوى عالم من كبار علماء وفلاسفة الاسماعيلية ٠

ان ابن سينا الذي وصل الى جوهر الفلسفة الماورائية وطورها وأدخل على فروعها نظريات تتلائم مع الاصل حتى جاءت فلسفته أوسع شمولا من فلسفة الحكماء الاسلاميين جميعا ، وها هو يتفق مع حكماء الدعوة في السياسة المدنية ، التي يجعلها ابن سينا الهية مستمدة من الله عن طريق النبي ، ثم الامام الذي يخلف النبي وتكون له الخواص النبوية ، وهو حاكم مطلق عليه أن يسن الشرائع ويقيم العدل ٠

وفي قصصه الرمزية ، وأبحاثه الفلسفية حول النفس وأنها لا تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الشهوات وتركها الملذات والخضوع الى العقل ، وتطلعها الى الملأ الأعلى ٠ يرى ما يراه فلاسفة أهل الحق ، وكذلك هو مثلهم في التفكير والتأمل ولذة العبادة ٠

وأقواله في المبدأ والمعاد ، والعقول العشرة ، ورفض التناسخ ، لا يختلف عما يقول به أهل الحق ، وليست قصيدته حول النفس وهبوطها من العالم العلوي الا تجسيدا رمزيا لما يراه دعاة الاسماعيلية في كافة العصور ٠

أما الاكتشاف العلمي الذي لم يسبقهم اليه أحد وهو أن ابن سينا اشتغل بالفقه الحنفي ، فهذا قول تافه فيه كل الغرابة والاستهجان ، فابن سينا فلسف ووصل الى أعلى درجات العلوم الربانية العقلانية ، لم يكتب بالفقه حرفا واحدا ، ولا تطرق الى البحث في المذاهب والفروض والسنن ٠

ولا أدري كيف انبرى مؤخرا في كتابه « مذاهب الاسلاميين » عبد الرحمن البدوي ليكيل الينا التهم الملفقة الكاذبة ، ويتهم الكثيرين من العلماء والفلاسفة العصريين بأنهم ارتكبوا أخطاء لغوية ونحوية وقد قام باصلاحها ، كأنه أصبح سيبويه عصره ، أو الفيروزأبادي ، وسيكون لنا مع هذا الدعي النقل المزور مواقف أخرى في مناسبات قادمة نناقش فيها أباطيله وندمغه كما دمغ علي بن الوليد من قبله الغزالي ٠

ولا بد لنا من أن نقول كما قال ابن سينا وهو يصف حساده :

عجبا لقوم يحسدون فضائلي
ما بين غيابي الى عذالي

عتبوا على فضلي وذموا حكمتي
واستوحشوا من نقصهم بكمالـي

اني وكيدهـم ومـا عتبوا بـه
كالطود يحقـر نطحـة الأوعـال

واذا الفتى عرف الرشاد لنفسـه
هانـت عليـه مـلامـة الجهـال

والله من وراء القصد ، والسلام على من آمن بالقيم الدينية والعقلانية .

بيروت في ١٩٧٩/٣/١٧
الدكتور مصطفى غالب

مولد ابن سينا :

أدهشت عبقرية ابن سينا الذي لمع نجمه في عصر كثرت فيه مباحث النظر ، ومذاهب الفلسفة ، ومدارس الحكمة والتصوف ، العلماء والمستشرقين في الشرق والغرب ، فلقبه بعضهم بأرسطو الاسلام وأبقراطه • وسيظل التاريخ على مر الدهور يحمل في صفحاته البيضاء الناصعة أمجاد ابن سينا الخالدات •

ولد حجة الحق ، وشرف الملك ، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا في شهر صفر سنة ٣٧٠ هجرية في بلدة (أفشنه) من منطقة بخارى قرب (خرميثين) من أبوين اسماعيليين • أبوه عبد الله من كبار دعاة الاسماعيلية ، وأمه ساره من عائلة عريقة

باسماعيليتها . وكان والده عبد الله قد جاء من (بلخ) وعمل موظفا في حكومة السامانيين فنقل بحكم وظيفتـه الى بخـارى ، وكانـت الحركـة الاسماعيلية وقتئذ في أوج نشاطهـا تجوب أنحاء ايران وخاصة المنطقة المحيطة بالعاصمة ، حيـث أشرق مجلس الدعوة وأشبع بدعاة يعدون من أرفع وأعلم رجالات البلاد ، فمنهـم العالم النحرير ، والاديب الكبير ، ورجل الدولة المحنك ، وكانـت أغلب اجتماعات هؤلاء ومناظراتهم تعقد في بيت والد ابن سينا عبد الله ، وكان ابن سينا رغـم صغر سنه يستفسر من والده وأعمامه الذين كانوا أيضا من كبار العلماء عما يتفاعل في أعماقه مـن قضايا فلسفية ، ومذهبية ، وعلمية ، حتى أنـه كان يسترق السمع أثناء الاحاديث الفلسفيـة ، والعقلانية ، والرياضية ، التي كانت تدور في منزل الأسرة بين الدعاة والعلماء ، فيقبل بعضهاويرفض بعضا . وأتم ابن سينا دراسة الأدب واللغة قبل أن يبلغ العاشرة من عمره .

وأخذ ابن سينا يعب من معين العلوم العقلية الماورائية على أبي عبد الله الناتلي الذي كان من

كبار علماء عصره ، وصديقا لوالد ابن سينا ومن كبار دعاة الاسماعيلية فدرس عليه ايساغوجي المنطق وهندسة اقليدس وكتاب المجسطي • وسرعان ما فاق ابن سينا أستاذه •

ولما كان ابن سينا شغوفا بالعلم والغوص في أعماق الجنس البشري لمعرفة جوهره الجسدي والنفسي تلبية للرغبة الملحة التي تتفاعل في أعماقه فقد عكف على دراسة الطب ، وان المرء ليقف مدهوشا عندما يلاحظ فتى لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره قد قرأ بامعان وتروي أكثر علوم عصره بما فيها الفلك والرياضيات والفلسفة والطب ، حتى أخذ (فضلاء الطب) يقرؤن عليه هذا العلم • فهو اذن لم يكن طبيبا في هذه السن فحسب بل كان معلما في الطب يتعهد المرضى ويبرع في علاجهم ويقرىء التلاميذ ما اقتبس من مطالعات، وما استنتج من تجاربه وخبراته •

وما هي الا سنوات قلائل حتى طار اسمه في الآفاق ، فاستدعوه لمداواة الامير نوح بن منصور الساماني ، فنجح في معالجته نجاحا أذهل العقول ، فقربه الامير نوح اليه وأغدق عليه من نعمه ،

وسمح له أن يتردد على مكتبته الزاخرة بالمؤلفات والمصنفات ، وقد وصفها ابن سينا فقال (١) : انها مكتبة غنية بالكتب الكثيرة ، وكان بعض هذه الكتب مجهول الاسم لدى كثير من الناس ، كما كان بعضها غير معروف له من قبل ، ولم يصادفه في غيرها فيما بعد ، وللاسف ان هذه المكتبة احترقت بعد ذلك بقليل من الوقت ، فاتهمه جماعة من أعدائه بأنه أحرقها عامدا حتى يصبح وحده الواعي لما استفاده من كتبها النادرة ومخطوطاتها الفريدة • ولكن نوح بن منصور الساماني ، لم يعمر بعد ذلك الا أشهرا حيث توفي سنة ٣٨٧ هجرية •

وفي سنة ٣٩١ هجرية غادر عبد الله والد ابن سينا بخارى مع ابنه بعد انهيار الدولة السامانية، متوجهين الى خوارزم ، وقيل ان ابن سينا غادر بخارى لوحده بعد انهيار الدولة السامانية ووفاة والده عبد الله فقصد الى خوارزم ، التي كان يحكمها علي بن مأمون وخليفته مأمون بن مأمون، وكانت الوزارة بيد أبي الحسن أحمد بن محمد السهلي ، فاستقبل ابن سينا من قبل الملك والحكومة

---

(١) تاريخ الادب في ايران : براون : صفحة (١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣) •

والعلماء في بلدة كوركانج التي كانت في ذلك الوقت مركزا للعلم والثقافة ، وأعلن ابن سينا عن انضمامه الى الجمعية العلمية في تلك البلدة مع زمرة منتخبة من رجال العلم والادب مثل الفيلسوف (أبي سهل المسيحي) والطبيب (أبي الخير الحسن ابن الخمار) والرياضي (أبي نصر بن العراق) (٢) ٠

في ذلك الوقت بالذات سطع نجم السلطان محمود الغزنوي في (خوزنا) وانتشرت طلائع انتصاراته فرغب أن يكون بلاطه من أفخم بلاطات ذلك العصر ، فراح يجذب اليه العلماء والفلاسفة والشعراء والحكماء بشتى الوسائل ، وحينما سمع بجمعية (كوركانج) أرسل الى (مأمون) خطابا أنفذه على يد واحد من أتباعه يدعى (حسين بن علي بن ميكائيل) يقول فيه : لقد سمعت أنجماعة من رجال العلم يقومون على خدمة أمير خوارزم مثل فلان وفلان وكل واحد منهم قد أصبح نسيج وحده وبرز في علمه ، ومن الواجب عليك أن ترسلهم جميعا الى قصري حتى يتشرفوا بلقائي ،

---

(٢) كتاب جهار مقالة : ص ٣٥ -- ١١٨ - ١٢٣ في الترجمة الانكليزية ٠

فنحن نرجو أن ننتفع بعلمهم وفنهم ، ونرجو أن يحقق لنا أمير خوارزم هذه الرغبة التي أبديناها (١) ...

ولما وصل رسول السلطان محمود الغزنوي الى خوارزم وأطلع أميرها على الرسالة استدعى الرجال العلماء الذين وردت أسماؤهم فيها ، فلما حضروا قال لهم : ان السلطان محمودا رجل قوي وقد جمع الجيوش الجرارة في خراسان والهند ، وهو يحرص على الاستيلاء على (خوارزم) ولست أملك أن أخالف أمرا أو أعصي له طلبا فما عساكم تقولون في ذلك ...؟!

ويستدل من التاريخ الذي عالج تلك الفترة أن ثلاثة من العلماء وهم (البيروني) و (الخمار) و (العراق) قد أعلنوا عن رغبتهم في الذهاب الى بلاط السلطان محمود الغزنوي ، مدفوعين في ذلك بما سمعوه عنه من كرم ونخوة ، وتقدير للعلماء والحكماء . ولكن (ابن سينا) و (المسيحي) آثرا الرفض واستطاعا بمعونة (مأمون) أن يعملا على

---

(١) تاريخ الادب في ايران : براون : ص ١١٢ .

الهرب والفرار ، فاما (المسيحي) فقد هلك في عاصفة رملية اجتاحته في الصحراء ، وأما (ابن سينا) فقد استطاع بعد أن تعرض لاخطار كثيرة من أن يبلغ (أبيورد) ثم ارتحل منها الى (طوس) و (نيسابور) . ووصل بالنهاية الى (جرجان) التي كان يتولاها في ذلك الوقت رجل العلم والادب (شمس المعالي قابوس بن وشمكير) فأحسن استقباله ، وكان ذلك حول سنة ٤٠٢ هجرية . فأقام ابن سينا في بيت (أبو حمد الشيرازي) الفيلسوف المعروف ، فتوثقت بينهما الصداقة حتى اشترى الشيرازي لابن سينا دارا بجواره ، وفيها وضع أكثر مصنفاته العلمية القيمة .

وبعد أن قتل الامير شمس المعالي قابوس غادر ابن سينا (جرجان) الى (الري) و (قزوين) و (همذان) وكان وصوله في أواخر سنة ٤٠٥ هجرية ، فمكث فيها مدة تسع سنوات ، التحق خلالها بخدمة الامير البويهي شمس الدولة . وتذكر النصوص التاريخية أن ابن سينا تعرض خلال وزارته الى هجوم من قبل الجنود حيث نهبوا منزله ، وطالبوا بابعاده عن الحكم ، ولم يكن شمس الدولة يرغب في تنحيته ، ولكن وافق مرغما لغاية ادارية

على ابعاد ابن سينا عن منصبه ، فاختبأ ابن سينا في بيت لابن سعيد دحدوك مدة أربعين يوما ،ولكن الزحار هاجم شمس الدولة فاستنجد بابن سينا الذي هب لمعالجته حتى تم له الشفاء من دائه ، فأعاد ابن سينا الى الوزارة وظل فيها حتى أقاله الامير تاروم ، فتوارى عن الانظار مختفيا في بيت أبي غالب النار ، وأخذ يكاتب علاء الدولة في أصفهان ، ولكن سرعان ما اكتشفت تلك المراسلات فاعتقل ابن سينا مدة أربعة أشهر بقلعة(فارودجان) حتى افتتح علاء الدولة همذان فأطلق سراحه ، فشد الرحال الى (أصفهان) مصطحبا معه عبيد الجاوزجاني وأخاه وخادمين ، وحينما وصل الى قرية (تايدان) التي لا تبعد كثيرا عن (أصفهان) خرج لاستقباله الاصدقاء وحاشية الامير علاء الدولة • فرحبوا بمقدمه وساروا بركابه حتى أبواب المدينة ، حيث كان ينتظره ركب آخر من حاشية الملك خرجوا خصيصا لاستقباله •

وظل ابن سينا مستقرا في (أصفهان) يعمل جاهدا في الدراسة والتطبيب والتصنيف حتى اعتلت صحته من توالي الرحلات والغارات والسهر الطويل والعمل المستمر فوقع ضحية مرض الزحار،

المرض الذي اشتهر في مداواته ، وكان أول من برع في علاجه ، وكانت اصابته الأولى في هذا المرض الخبيث عام ٤٢٥ هجرية أثناء حرب علاء الدولة وتاش فاراش في الكرج ، وعالج ابن سينا نفسه ، ولكن القروح التي تسببت من شدة الداء ، أقعدته عن العمل ، وظل يعالج نفسه بدون أن يتقيد بالحمية عن الطعام ، فانتكس بعد أن عاد من رحلة الى همدان مع علاء الدولة ، فلازم الفراش ، ولما شعر باقتراب أجله استحم ونزر التوبة وأعتق عبيده وخوله وتصدق بأمواله ، وراح يقرأ القرآن ويجوده داعيا الى الله لخلاص نفسه ، وفارق الحياة في سنة ٤٢٨ هجرية ، وكان قد أكمل الخمسين من عمره تقريبا ، فدفن في همدان ، وأخيرا شيدت الحكومة الايرانية وجمعية البناء المتحدة ضريحا مهيبا ومكتبة ضخمة سميت باسمه ٠

عبقرية ابن سينا ومكانته :

يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا الطبيب العالم الفيلسوف الموسيقي عبقرية فذة جديرة بالدهشة والاعجاب ، له مكانة رفيعة رائعة في سجل الحكماء

العباقرة الذين تدين لهم الانسانية بالشيء الكثير في تطورها الفكري ، وتقدمها الطبي والعقلاني ، ولن يجود بمثلها الدهر خلال القرون والاحقاب ، وتتميز أبحاثه وكتاباته بأمانة العالم البارع المبدع الخلاق ، كسب قصب السبق في كثير من الآراء التي نسبها الغرب الى نفسه ظلما بعد ابن سينا بعدة قرون •

وتقوم عبقرية الشيخ الرئيس على ذكائه المنقطع النظير ، ودهائه السياسي ، ولباقته الاجتماعية ، ويستدل من استقراء ترجمة حياته أنه كان متعدد نواحي الشخصية : فيلسوفا مع الخاصة ، دينا ورعا زاهدا مع العامة ، مندفعا مع هواه ، شبقا يحب النساء في حياته الخاصة •وليس بمقدور الانسان مهما أوتي من البلاغة وقوة التعبير أن يقدر عظمة المجهود العلمي الذي اضطلع به ابن سينا ووفق فيه أحسن توفيق ، أسلوبه لادبي بليغ ، سديد المنطق ، قوي الحجة ،مصنفاته كثيرة عالج فيها شتى الموضوعات ، ما بين فلسفة ، نجوم ، وطب ، وعلوم مختلفة أخرى ، وله شعر لسفي عميق ، وأبحاث في مختلف فنون الموسيقى•

وابن سينا طبيب في المرتبة الأولى، وعالم طبيعي في المرتبة الثانية ، وفيلسوف حكيم ، عرف الفلسفة الخالصة عن طريق الفارابي ، ولكنه توسع فيها ففاق الفارابي ، وهو بحق منظم الفلسفة والعلم في الاسلام ، كما كان أرسطو في اليونان • ودون ابن سينا المنطق تدوينا واضحا وافيا ، في الشعر والنثر ، حتى استحق عن جدارة لقب المعلم الثالث• وكذلك عرف بلقب الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التطبيب •

وكان ابن سينا بارعا في الرياضيات وفي علم الفلك وعلم الموسيقى • وكانت له مقدرة في العلوم الطبيعية وملاحظات صحيحة قيمة • ولم يهتم عالم من علماء الاسلام اهتمام ابن سينا بالنفس البشرية ، حيث استغرقت أحاديثه عنها وتحليل ماهيتها جزءا كبيرا من كتابه (الشفاء) ولا يكاد يخلو كتاب من كتب ابن سينا العديدة من بحث عميق حول النفس البشرية وانفعالاتها •

آثار ابن سينا العلمية :

اذا ما حاولنا أن نتعرض الى ما صنفه ابن سينا

في مختلف العلوم ، لاستغرق ذلك منا وقتا طويلا ، وعشرات الصفحات ، لغزارة انتاجه في التأليف ، والتصنيف ، والبحث ، والمناقشة ، ومن الواضح ان ابن سينا ألف أكثر من مائتي وستة وسبعين كتابا ورسالة وقصيدة شعرية • وأول من وضع قواعد تآلف الانغام الموسيقية •

وقد نقلت أغلب كتبه الى اللغات الاجنبية ، وأعيد طبعها عشرات المرات ، وقيل ان كتابه (القانون) أعيد طبعه ثلاثين مرة خلال القرن السادس عشر ميلادي • وأشهر مصنفات ابن سينا هي :

١ ــ كتاب الشفاء ويبحث بعلوم الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات والمنطق وهو أكبر كتبه الفلسفية حجما وأغزر مادة • ألفه أثناء اقامته بهمذان •

٢ ــ كتاب القانون في الطب • كتب الجزء الاول منه في همذان وأتمه في أصفهان •

٣ ــ كتاب علم الاخلاق •

٤ ــ كتاب المجسطي •

٥ ـ كتاب في الموسيقى ٠

٦ ـ كتاب علم النبات ٠

٧ ـ كتاب الانصاف ٠

٨ ـ كتاب النجاة : وهو مختصر الشفاء وفيه ثلاثة أنواع من الفلسفة (المنطق والطبيعيات ، والالهيات ، ويفضل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسلوب) ٠

٩ ـ الاشارات والتنبيهات ٠

١٠ ـ منطق المشرقيين ٠

١١ ـ الحكمة العروضية ٠

١٢ ـ الحاصل والمحصول ٠

١٣ ـ البر والاثم ٠

١٤ ـ المختصر الأوسط ٠

١٥ ـ المبدأ والمعاد ٠

١٦ ـ الارصاد الكلية ٠

١٧ ـ الهداية ٠

١٨ ـ القولنج ٠

١٩ ـ عيون الحكمة ٠

ولابن سينا رسائل عديدة تبحث في مختلف

أنواع الحكمة منها تسع رسائل : (١) الطبيعيات ، فيما يتعلق بالاجسام خاصة ، (٢) في الاجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود، أي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

وهناك مجموع آخر من الرسائل طبع في لندن عام ١٨٩٢ ميلادية فيه رسالة حي ابن يقظان ، ورسالة الطير ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر . ولابن سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس .

ولقد نظم الأب قنواتي كشفا موسعا شمل كل مؤلفات ابن سينا ورقمها وأشار الى المكتبات التي بها نسخ خطية من هذه المؤلفات النادرة الثمينة . وفي قصص ابن سينا الرمزية ، تتجلى الفلسفة الروحية الماورائية الناهدة الى تبيان بعض الحقائق الجوهرية عن طريق الرمز والاشارة .

وعلى العموم كان ابن سينا كثير الحركة غزير الحيوية ، يقضي الليالي بطولها في الكتابة والمطالعة، تعرض خلال حياته للوشايات والمكائد ، ومرات للقتل والسجن ، وانغمس في السياسة ، وتمتاز مؤلفاته بالدقة والتعمق والترتيب ، ويعد منظم العلم والفلسفة في الاسلام .

فلسفة ابن سينا :

عندما نتعمق بدراسة انتاج ابن سينا الفلسفي العقلاني العرفاني يتبين لنا أنه لم يتقيد بمذهب فلسفي واحد معين أسوة بغيره من فلاسفة وحكماء عصره ، بل نلاحظ أنه كان يعتمد على أفكار وآراء بعض فلاسفة اليونان القدامى أمثال أفلاطون وأرسطو خاصة ، ومن ثم نراه يقف حائرا أمام المذهب الاسكندراني ، وينطلق في فلسفته العقلانية معتمدا على ما ذهب اليه الفارابي في حكمه وأقواله .

ومن الكتب العقلانية الفلسفية التي أعيت ذكاء وعبقرية ابن سينا كتاب (ما وراء الطبيعة) للحكيم اليوناني أرسطو . فقد اطلع عليه وقرأه

ـ كما يشير ابن سينا الى ذلك بالذات ـ أربعين مرة ·· ولكنه عجز عن فهمه ، وعن استيعاب النظريات العقلانية التي حشدها أرسطو فيه ·

ويحدثنا ابن سينا عن هذا الموضوع فيقول : « ··· وعدلت الى (العلم الالهي) وقرأت كتاب ما وراء الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ! والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظا عن ظهر قلب ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا أفهم المقصود به ! ويئست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه · واذا أنا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه ·· فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة في هذا العلم · فقال لي : اشتر مني هذا ·· فانه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم ·· لأن صاحبه محتاج الى ثمنه ·· فاشتريته ·· فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما وراء الطبيعة ، ورجعت الى بيتي وأسرعت في قراءته ·· فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ·· بسبب أنه كان لي محفوظا عن ظهر قلب ، وفرحت بذلك ·· وتصدقت في

ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكـرا للـه سبحانه وتعالى ..» .

وهكذا نجد ابن سينا رغم ما يتمتع به من ذكاء خارق وعبقرية فذة يعترف بصدق وأمانـة بـأن الفارابي كان صاحب فضل عليه ، وكان أذكى منه في فهم أغراض كتاب ما وراء الطبيعة .

ومن وقتها حرص ابن سينا على مطالعة كافة أعمال الفارابي العرفانية ، ووثق بأفكاره العقلانية الفلسفية ، وخاصة ما يتعلق منها بالفيض ،والمنطق والالهيات ، فاعتنقها وأخذ فيها فيما بعد ، وتبناها في أبحاثه ونظرياته التي حدد فيها معالم تفكـيره الفلسفي ، وحكمته العرفانية .

ومما لا شك فيه أن ابن سينا خصص جل أبحاثه ومطالعاته حول النفس الانسانية ، وتحليل ماهيتها، وانفعالاتها وما تعانيـه من أمراض تحـول دون سعادتها ، ويلاحظ بأنه صنف أكثر من ثلاثـين رسالة عن النفس الانسانية ، منها (رسالة فـوق القوى النفسية) ورسالة (في معرفـة النفـس الناطقة) وغيرهما من الرسائل الاخرى .

وتظهر معالم النفس الانسانية عند ابن سينا في جميع مؤلفاته العرفانية العديدة التي خصص أبوابا منها لبحث الامور النفسية ومقوماتها وعللها ومعلولاتها ، كما دبج القصص الرمزية الهادفة الى اظهار انفعالات النفس البشرية وأسبابها كقصته في (رسالة الطير) وقصة (سلامان وأبسال) وقصة (حي بن يقظان) وغيرهما من القصص الاخرى ٠

ولما كان ابن سينا ينظم الشعر باللغة العربية بأسلوب علمي سلس رقيق ينم عن موهبة شعرية فذة فقد نظم قصيدة طويلة رائعة عن النفس البشرية ٠ ونظرا لأهمية هذه القصيدة سنوردها في غير هذا المكان ٠

ابن سينا والمنطق العرفاني :

يرى ابن سينا ان المنطق مدخلا ضروريا لازما الى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، أو لا يستطيعون التفكير بالفطرة تفكيرا صحيحا حقيقيا ، أما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم أن يستغنوا عن المنطق كما أن البدوي القح مستغن عن علم النحو لما فيه بالفطرة التي تعصمه من اللحن والخطأ ٠

والمنطق عند ابن سينا مجرد عن المادة ، وهو حسب مفهومه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء أسبابه ونهج سبله • وهو يقول :

(أ) ان معرفة علم ما يساعد على اكتساب علوم أخرى ، فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك •

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للاشياء يقتضي دقة ومعرفة بجوهر هذه الاشياء وماهياتها • فمن الخطأ أن نقول مثلا ان السيف حديدة تقطع ، وان الكرسي خشب يجلس عليه ، لأننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من السيف والكرسي • وأمثال هذه الاقوال انما هي شروح ناقصة لا حدود صحيحة • وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلع نهارا ، فهذا حد ناقص ، ما دام الوقت لا يسمى نهارا الا اذا طلعت فيه الشمس • واذا أردنا أن نضع حدا لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفعله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن الى غير ما يقصده واضع التعريف (١) •

---

(١) تاريخ الفكر العربي : فروخ ص ٣٤٢ •

(جـ) والمعرفة ، أو الادراك ـ تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان : ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشم والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ، فالبصر يكون بالعين ، والسمع بالأذن ، والذوق باللسان ، والشم بالأنف الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عضو ظاهرا له ، وانما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . ولولا الحس المشترك مثلا ما كنا أحسسنا بلون العمل ابصارا ، أي من طريق البصر ، حكمنا بحلاوته ، وان لم نحس حلاوته فعلا .

وهنالك قوة في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس ، مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنى من العداوة والخوف لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدي الا الشكل واللون (٢) . ثم ان هنالك أيضا سبيلا آخر للمعرفة وهو (ادراك المعقولات) ، فان ادراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة . أي ان النفس العاقلة تستطيع

---

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٣ .

أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط قوة من الباطن .

الحدس عند ابن سينا :

يرى ابن سينا ان المعرفة العقلية تكون بالفكرة أو بالحدس ، لأن الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجهد واع) تستعين النفس عليها بالتخيل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة . وعند التفكير ينتقل الانسان المفكر من حد الى حد يعني من تعريف الى تعريف ، ومن قياس الى قياس ، ومن رأي الى رأي ، قبل أن يطمئن الى حكم في أمر من الأمور .

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة ، وذلك أن يتمثل الانسان في ذهنه الحد الاوسط (الحكم العام على أمر دفعة ومرة واحدة) . والحدس نفسه نوعان : اما أن يكون عقب طلب وشوق ، ولكن من غير حركة ، (أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلبه بالأدلة) ، فاذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر . أما اذا عرف ذلك الامر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدس باطلاق .

الاشراق عند ابن سينا :

ويعتقد ابن سينا أن الاشراق ينطلق من الروح الانسانية التي يعتبرها ابن سينا كمرآة والعقل النظري كعقالها • والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الالهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الضعيفة • والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لاشراق المعقولات عليهم • فمنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء قوي الحدس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فتراه كأنه يعرف كل شيء من نفسه وكأن فيه روحا قدسية لا يشغلها شأن من شأن ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن • ومنهم من يكون عاميا ضعيفا اذا مالت نفسه الى الظاهر غابت عن الباطن ، وتتوزعه الحواس : يطغى سمعه على بصره أو بصره على سمعه ، ويشغله الخوف عن الرغبة وتصده الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصده عن الفكرة (١) •

فالحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك

---

(١) تاريخ الفكر العربي : فروخ ص ٣٢٤ •

حقائق العالم من طريق الارادة والعقل • وسبيل ذلك أن يقصد الانسان الى أن تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حدس قوي فيعرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل • وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد •

ويرى ابن سينا أن الخير الاول الذي هو الله بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ، ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عرف •• ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه يحتجب • فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين • والحجاب هو القصور والضعف والنقص • وليس تجليه الا حقيقة ذاته •

ابن سينا والرياضيات :

من الواضح أن ابن سينا كان عالما رياضيا بارعا حاول أن يقيم على عدد من الاغراض الالهية براهين من الرياضيات ، كما تكلم في البصريات وأورد في أثناء الكلام عليها أعمالا رياضية •

ولما تحدث ابن سينا عن المتناهي وغير المتناهي

في كتابه النجاة قال : ان كل مقدار موجود متناه ، وان مجموع المتناهيات متناه • وله على ذلك برهان هندسي • ولما عرف ابن سينا البصر قال انه قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة • ونقد ابن سينا بدوره آراء المتقدمين وبرهن هندسيا على أنه اذا كان ثمة جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الابعد يظهر في رأي العين أصغر حجما •

ابن سينا والعلم الطبيعي :

يرى ابن سينا ان العلم الطبيعي هو علم نظري موضوعه الاجسام الموصوفة بأنواع الحركة والسكون • والموجودات الطبيعية كلها أجسام مشكلة • والجسم باعتقاده يتشكل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة • وكل جسم يحتاج الى خلاء يتحيز فيه ويتخذ فيه مكانا طبيعيا ، ولكن الخلاء نفسه ليس شيئا موجودا (١) • وكذلك

---

(١) كتاب النجاة لابن سينا ص ١٥٩ •

العدم ليس شيئا موجودا ، وانما هو مدرك ذهني نتخيله في مقابل الوجود • ان وجود السيف مثلا هو صورة السيف المصنوعة من حديد ما ، وعدم السيف هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدة نفسها • وجميع الاجسام الموجودة بالفعلمتناهية، وكذلك الاعداد الموجودة فعلا مهما كانـت كبيرة فانها متناهية • الا أن العدد نفسه غير متناه • كوننا نستطيع أن نزيد على كل عدد ، أي نجمع اليه عددا آخر ، بلا نهاية •

والاجسام كما يرى ابن سينا تتألف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض ، فالماء يصبح هواء ، والهواء نارا ، ولكن الكليات لهذه العناصر كالرطوبة ، والحرارة ، والبرودة ، واليبوسة ، لا توجد صرفا خالصة في الواقع (١) •

الالهيات عند ابن سينا :

يشتم من خلال أبحاث ابن سينا العديدة في العلم الالهي الماورائي أنه وجه عناية فائقة خاصة الى الله سبحانه وتعالى وأكد عن طريق البحث أنه

---

(١) النجاة : ص ٢٤٨ •

واحد وليس سببا لوجود بعض الموجودات فقط ، بل هو سبب للوجود المعلول كله ، أي انه الوجود بمجموعه .

وهو تام بذاته ، كل ما يليق به وكل ما يمكن أن يكون له موجود فيه منذ الأزل ، بسيط لا يتكثر ولا يتجزأ ، اذ أنه ليس بجسم ولا مادة ولا صورة، واجب الوجود بنفسه ، لا علة له ، ولا شريك ولا ضد ، ولذلك كان واحدا ، وهو سبب الحركة في العالم . وهو يعلم أوائل الموجودات منذ الأزل .

وعالج ابن سينا في مؤلفاته الفلسفية قضية واجب الوجود وممكن الوجود ، وذكر الخلاف بين رجال الدين وبين الفلاسفة حول هذين المدركين : ففي الدين واجب الوجود هو الله وحده . وممكن الوجود كل شيء غير الله سواء أكان ذلك الشيء موجودا بالفعل ، أو لم يكن قد وجد بعد . لأن الدين يرى أن الموجودات كلها ممكنة الوجود ، لأن الله تعالى كان بامكانه ألا يوجدها لو أراد ، ثم انه بامكانه أن يعدمها بعد أن أصبحت موجودة .

أما الفلاسفة فيرون كما يرى رجال الدين ان واجب الوجود بنفسه هو الله . وواجب الوجود

بالله هو مجموع العالم بمادته وصورته • وواجب الوجود بغيره هو كل شيء موجود في عالمنا بالفعل ، فالابن مثلا واجب الوجود بأبيه ، والطاولة واجبة الوجود بالنجار ، والسيف واجب الوجود بالحداد•

أما ممكن الوجود فهو كل شيء لم يوجد بعد ، كالناس الذين سيولدون ، والطاولات التي لم تصنع بعد ، فاذا صنعت تلك الطاولات أصبحت واجبة الوجود •

ويعتقد ابن سينا ان عناية الله بالعالم كلية ، أي أن الله خلق هذا العالم حسب نظام حكيم ثم جعل كل موجود مخصوصا بعمل • فكل ما يجري في عالمنا يجري على نظام ويقصد به تحقيق عمل • تلك هي العناية الالهية • وليس معنى العناية اكرام شخص دون شخص أو نفر دون نفر بتبديل القوانين الطبيعية حبا ببعضهم أو نصرة لبعضهم على بعض •

وليس في نظام العالم الطبيعي خير مطلق أو شر مطلق ، وانما يكون الخير أو الشر بالاضافة الينا : فالعمى مثلا يكون في العين وله أسباب طبيعية •

فاذا أصيبت العين بحجر قاس أو بمرض متلف فلا بد من أن تحدث فيها النتائج التي تتعلق باصابتها بالحجر أو بالمرض ٠

وحول علم الله يرى ابن سينا ان علمنا نحن البشر ، نتيجة للحوادث التي تتأثر بها حواسنا ، أما علم الله فهو سبب تلك الحوادث ٠ ان علم الله كلي كتقدير النتائج التي تحصل أو ستحصل من جريان القوانين الطبيعية في عالمنا ٠ نحن لا نعلم بالكسوف الا اذا حسبناه لكل كوكب بمفرده ٠ أما الله فانه يعلم كل كسوف وقع أو سيقع منذ الأزل لأنه عالم بالقوانين التي يجري بها الكسوف ٠

أما الجزئيات كالكسوف الذي حصل في يوم كذا من سنة كذا فالله لا يعلمها يوم تقع ، لأنه كان عالما أيضا أنها ستقع ، ومنذ الأزل : انه لا يعلمها لأنها وقعت كما نعلمها نحن ، بل يعلمها منذ الأزل لانها نتيجة حتمية للقوانين التي هو خلقها ووضعها (١) ٠

(١) تاريخ الفكر العربي : ص ٣٢٩ ٠

ابن سينا والفيض الالهي :

اعتقاد ابن سينا حول الفيض الالهي وخلق العالم لا يختلف كثيرا عن اعتقاد الفارابي وغيره من حكماء الاسماعيلية ، فهو يرى ان الواجب الوجود بنفسه ، الذي هو الخير الاول ، الاول في الوجود ، الموجود الاول ، الحق الاول ، العلة الاولى ، واحد ، وهو عقل محض ، ليس صورة ولا مادة ولا جسما ، يجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل ، أي وجود هذا العالم عنه ، وأنه مبدأ لنظام الخير في هذا الوجود . وليس في ذلك ما يمنع أن يصدر هذا الوجود عنه ، ولا أن يكره هو ذلك . ثم ان الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الجواد يجب أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته ووجوده . وبما أن الله أيضا هو العلة الأولى ، فلا بد من أن يكون ثمة معلول عنه ، والا لما كان علة .

من أجل ذلك صدر عن الاول عقل واحد بالعدد ، لأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد . وبما أن هذا العقل قد فاض عن الله فانه يشبه الله من جانب ، ولكنه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه

معلول عن الله ومتأخر عنه بالذات ، ولذلك كان صورة لا في مادة ٠

وهذا المعلول الاول عن العقل المحض هو الثاني في الوجود وأول العقول المفارقة ، ويشبه أن يكون المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق ٠ وفي هذا العقل يبدأ التكثر ، انه يعقل ذاته ثم يعقل الاول ضرورة ، هذه الاثنينية في الوجود الثاني هي سبب التكثر في الفيوضات التالية ٠ ان هذا العقل يصدر عنه ثلاثة موجودات :

يعقل الاول فيلزم عنه (يفيض منه ضرورة) عقل ثان ، هو الثالث في مرتبة الوجود ٠ ثم يعقل ذاته وهنا يبدأ التكثر بالتنوع ، فيلزم عنه شيئان: وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها ، وهي النفس، وبما أن الصورة لا تظهر بلا مادة ، فان الصورة تتوسط العقل الذي صدرت هي منه ، أو تشاركه في ايجاد المادة ٠ ثم يستمر الفيض متسلسلا هبوطا على النمط السابق ، عقلا مفارقا وصورة فلك وجرما فلكيا حتى تصبح الفيوضات كلها عشرة ، هي بعد الموجود الاول الله :

١ ـ العقل المفارق الاول ، المعلول الاول ٠

٢ ـ العقل المفارق الثاني ، ومعه الفلك الاقصى الذي يحرك العالم ٠

٣ ـ العقل المفارق الثالث ، ومعه فلك الكواكب الثوابت ، فلك النجوم ٠

٤ ـ العقل المفارق الرابع ، ومعه فلك زحل ٠

٥ ـ العقل المفارق الخامس ، ومعه فلك المشتري ٠

٦ ـ العقل المفارق السادس ، ومعه فلك المريخ ٠

٧ ـ العقل المفارق السابع ، ومعه فلك الشمس ٠

٨ ـ العقل المفارق الثامن ، ومعه فلك الزهرة ٠

٩ ـ العقل المفارق التاسع ، ومعه فلك عطارد ٠

١٠ ـ العقل المفارق العاشر ، وهو العقل الفعال ، ومعه فلك القمر ٠

وهنا يقف فيض العقول ، ولكن يفيض من العقل الفعال عالم ما دون فلك القمر ، أو ما تحت فلك القمر ، وهو عالمنا الذي نعيش فيه ، وهو عالم الكون والفساد ، الذي تتكون فيه الاجسام وتتفرق ٠

ومن العقل الفعال تفيض العناصر الاربعة ،

ثم تتركب أجزاء من العناصر الاربعة ، بنسب مختلفة ، أجساما • وتتطور تلك الاجسام صعودا من الجماد الى النبات فالحيوان البهيم فالانسان • والله سبحانه وتعالى لا يقبل أن يفيض عنه الا الخير ، ولكن الشر الموجود في العالم قد فاض بالعرض (١) • ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم محدث ، لأن له علة سابقة عليه • ولكنه في الوقت نفسه قديم لأنه فاض عن الله منذ الأزل •

العقل عند ابن سينا :

خصص ابن سينا أغلب مؤلفاته الفلسفية للتحدث عن العقل وماهيته ووجوده وانفعالاته ، واستشهد كما يستشهد عادة فلاسفة المسلمين بالعديد من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ليدعم نظرياته وأفكاره •

ولقد جعل ابن سينا العقول في خمس مراتب :

١ ــ العقل الهيولاني : ويعني العقل الانساني في أولى أطواره •

---

(١) تاريخ الفكر العربي ص ٣٣٠ •

٢ ـ العقل بالملكة : وهو المرحلة الثانية التي يتقبل فيها المعقولات الاولى من العقل الفعال ·

٣ ـ العقل بالفعل : وهو المرحلة الثالثة حينما تفيض على العقل بالملكة معلومات ومعقولات أخرى من العقل الفعال ·

٤ ـ العقل المستفاد : هو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، فيعقلها ويدرك أنه يعقلها بالفعل ·

٥ ـ العقل القدسي : يعتبر بنظر ابن سينا من أرفع العقول وأسماها ، وليس مما يشترك فيها الناس جميعا ، فمن الناس من يهبه الله سبحانه شدة الصفاء ، وقدرة الاتصال بالعقل الفعال ، موجد هذا الكون ، فترتسم في هذه العقول السامية، كثيرا من الصور التي هي في العقل الفعال · كعقول الانبياء ، والعلماء والحكماء الذين وقفوا نفوسهم على استنباط العلوم الالهية ، والارتشاف من رحيق المعرفة الماورائية ·

النفس عند ابن سينا :

حديث ابن سينا عن النفس الانسانية واهتمامه

بها فاق الوصف ، وكسب قصب السبق على كافة العلماء الذين سبقوه في التحدث عنها ، من قبل ومن بعد ، ومع أن أكثر أفكاره وآرائه فيها أرسطوطاليسية ، فان له نظريات وتعليلات يخالف بها أرسطو ، متأثرا بما يعتلج في أعماقه من ايمان عميق بالاسلام ، وعقائده السمحاء ·

ولقد قدم ابن سينا البراهين العقلية المقنعة التي تثبت وجود النفس كجوهرة روحانية قائمة بذاتها ، كأصل للقوى المدركة ، والمحركة ، والمحافظة للمزاج ، والمتصرفة في أجزاء الجسم الانساني ، كونه محتاج اليها تمام الاحتياج في حين أن النفس لا تحتاج اليه في شيء ·

ويرى ابن سينا أنه لا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة · بينما النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به · ولا يمكن حسب رأي ابن سينا أن يوجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته · وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير الجسم ، وأصبح شبحا من الاشباح · في حين أن النفس

بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة ، فالنفس اذن جوهرة روحانية قائمة بذاتها ·

والنفس كما يرى ابن سينا تسوس البدن كما أنها تدرك المعقولات ، وكونها تسوس البدن يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التي تحدث فيها هيئات تخص الانسان ، فيتهيأ بها بسرعة فعل أو انفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك · فالنفس تستعمل هذه القوة في استنباط التدابير في الامور الكائنة واستنباط الصناعات الانسانية وتوجه الجسم في عمله وترشده في أفعاله فتتولد من جراء ذلك ، الآراء الذائعة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح ، والظلم قبيح · أما الوظيفة الثانية التي تقوم بها النفس فهي ادراكها المعقولات ، وهذا يدل على تحرر النفس عن الجسم ·

ويلاحظ ابن سينا ان النفس لها جانبين : من جانب يشترك فيه الانسان مع الحيوان والنبات ، ويكون تعريف النفس من هذا الجانب أنها كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة · أما الجانب الآخر

الذي يشترك الانسان فيه مع الملائكة فتعريف النفس فيه أنها جوهرة روحانية تكمل الجسم وتحركه بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالقوة في النفس الانسانية أو بالفعل للنفس الكلية الملكية ، ويعرف هذا الجانب من النفس بالنفس الكلي أو نفس الكل أو العقل الكلي أو عقل الكل (١) .

ويعتقد ابن سينا أن النفس صورة الجسم تمكنه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله وواجباته الخاصة به . ان السيف مثلا : حديدة مسنونة تقطع ، فحديدته هي جسمه المادي وحدته الناتجة من أنه مسنون والتي يقطع بها هي صورته الروحانية أو نفسه . وكذلك الانسان لا يسمى انسانا بالأجزاء التي فيه من العناصر الاربعة ، التي هي النار ، والماء ، والهواء ، والشراب ، بل بعقله الذي به يتأمل ويفكر ويخلق ويبدع .

والنفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها، بل كلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٥٤ – ٤٥٥ .

خاصة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها • والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ، لذلك فهي متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول •

واذا امتزجت مقادير من العناصر الاربعة امتزاجا فيه اعتدال وتكافؤ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدة لقبول نفوسها الخاصة بها • وكلما كان الامتزاج أكثر اعتدالا كان الجسم الناتج منه أرقى ، فتقبل من أجل ذلك نفسا ألطف • ان الاجسام الكثيفةالناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال ، كالحجارة والحديد وماء البحر تقبل نفوسا كثيفة نسميها الطبيعة • ونفوس النباتعلى هذا القياس ألطف من نفوس الجماد ، ونفوس الحيوان البهيم ألطف من نفوس النبات • وبما أن جسم الانسان أحسن اعتدالا من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد ، فانه يقبل نفسا ألطف من نفوسها كلها • فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعندال ذلك الجسم •

وحتى يتمكن ابن سينا من اقامة الدليل على

وجود النفس في الانسان يرى أن هناك طريقتان : طريق الحدس وطريق النظر العقلي ·

أما طريق النظر العقلي الذي هو دليل التفكير والتأمل ، فيأتي من ادراك المعقولات الذي لا يأتي عن طريق الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، لذلك تدرك تلك المعقولات بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه ، وهي غير الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن ، تلك هي النفس الجوهرة الروحانية التي هي جزء من النفس الكلية ·

أما طريق الحدس فيأتي كما يعتقد ابن سينا عندما يدرك دائما الانسان أنه موجود ، وأنه هو ، وأن وجوده متصل ، وفق البراهين الثلاثة التالية :

فالبرهان الاول يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا : ان الجسد يتغير ، ينمو بالغذاء ويهزل ويضمحل بالمرض ، أو تتعطل بعض أعضائه · أما ادراك الانسان ، وشعوره ببقاءه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات ، فلا يتغير بذلك ، فهذا دليل على أن الذات أو النفس العاقلة مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة ،

ففينا شيء اذن غير الجسد ، ذلك هو النفس تلك الجوهرة الروحانية الخالدة (١) ·

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواس والمعرفة من غير طريق الحواس · فحينما يفقد الانسان عضوا من أعضائه يبطل الحس المتعلق بذلك العضو ،ففقدان العين أو تلفها يؤدي الى بطلان البصر ، وفقدان الذراع يؤدي الى بطلان تناول الانسان للاشياء بالطريق المألوفة المعتادة ، ولكن ذاته ، أي نفسه العاقلة لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك · حتى ان الانسان حينما يقول : رأيت بعيني أو سمعت بأذني أو مشيت برجلي ، فانما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كل ذلك · والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المنتفعة بالرؤية · أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذات الانسان · ولذلك يقول الانسان دائما : أنا رأيت ، أنا سمعت ، أنا مشيت · فهذا المدرك المنطوي في قوله : أنا هو النفس على الحقيقة ، وهو مخالف لجسمه وللحواس المتصلة بأعضاء من جسمه · ويتبع البرهان الثاني

---

(١) ابن سينا : الاشارات ص ٣٠٥ ·

خاصة ان الانسان قد يفكر أو يفعل ، وهو في أثناء ذلك كله غافل عن أعضاء بدنه وحواسه ، حتى أنه قد يكون مستغرقا في تفهم قضية ثم ينادى باسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع ، ولكنه لا يغفل عما هو بسبيله من التأمل والتفكير • وهذا أيضا دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه •

ويرى ابن سينا لو أن انسانا خلق دفعة واحدة وكاملا ثم حجب بصره أيضا ، وكان يهوى هويا لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تتماس ، ولا كان ثمة هواء في الفضاء يصدم جسمه ، أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدما يحس به ، فان هذا الانسان الهاوي في الفضاء يظل مثبتا لذاته ، ومدركا أنه موجود •

واعتمادا على ما ذكرناه يمكننا أن نقول بأن النفس ليست جسما ، انما هي جوهرة روحانية غير قابلة للكون والفساد ، ولا تتكثر ولا تتألف من أشياء ، بل قائمة بالذات لا تحتاج في وجودها الى شيء هو غيرها • وهي روحانية ليست مادية ولا تعلق لها بالمادة ، ثم هي مفارقة قائمة بنفسها غير

محتاجة في قوامها الى مادة ، وهي موجودة فعلا مستقلة عن البدن ٠

ولم تقتصر أبحاث ابن سينا حول النفس على كتبه الفلسفية العقلانية بل نراه ينظم قصيدة شعرية عصماء يعالج فيها مصير النفس بعد هبوطها الى عالم الكون والفساد مستخدما الرموز والاشارات العرفانية المعروفة لدى علماء أهل الحق ٠

ولقد اعتبرها النقاد من أجمل قصائد ابن سينا وشعره العرفاني الخالص وأدعاها الى الاعجاب والتقدير ٠ لذلك نوردها كما جاءت في بعض الكتب التاريخية (١) :

هبطت اليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع

(١) ابن خلكان : طبع وستنفلد ٨٩/١ : وكتاب خرابات ضيابك ٢٨٣/١ ٠

أنفث وما أنست فلما واصلت
ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأظنها نسيت عهودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والطلول الخضع

[تبكي اذا ذكرت ديارا بالحمى](١)
بمدامع تهمي ولما تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الاربع

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح الأرفع

حتى اذا قرب المسير الى الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع

---

(١) ورد هذا الشطر من البيت في كتاب تاريخ الفكر العربي ص ٣٣٥ هكذا :
تبكي وقد نسيت عهودا بالحمى بمدامع تهمي ولما تقلع

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع

فلأي شيء أهبطت من شاهق
سام الى قعر الحضيض الأوضع

ان كان أهبطها الاله لحكمة
طويت عن الفطن اللبيب الأروع

فهبوطها ان كان ضربة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمع

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وتنسب الى ابن سينا بعض الرباعيات بالفارسية ومنها هذه الرباعية المشهورة نقتطف منها هذه الابيات :

ما بين حضيض الأرض وأوج زحل

استطعت حل مشكلات الفلك بغير ثقل
ونجوت بنفسي من أحابيل المكر والحيل
وحللت كل العقد ، ما عدا عقدة الأجل ... !!

الطب عند ابن سينا :

يعتبر كتاب القانون في الطب لابن سينا من أشمل وأوسع الكتب التي بحثت المواضيع الطبية في العصور القديمة ، وهو يبحث في وظائف الاعضاء وعلم الامراض ، وحفظ الصحة ، وفي وسائط المداواة والمعالجة ، بالاضافة الى وصف الامراض التي تقع بعضو عضو ، ثم وصف العلاج وكيفية تركيبه .

ومما لا شك فيه أن آراء ابن سينا الطبية، قيمة فعالة ، قدمت للانسانية خدمات كبيرة ، طوال سنوات عديدة ، وجعلت في طليعة الافكار الطبية ، الجديرة بالدرس والاستقصاء ، للاستفادة مما ورد فيها من آراء عميقة حول بعض الامراض المستعصية ، التي أوجد لها العلاج الناجع ، ودل على كيفية تركيب الدواء .

ولقد فرق ابن سينا في كتابه القانون بين التهاب

الحجاب الفاصل بين الرئتين وبين ذات الجنب ، وأشار الى عدوى السل الرئوي ، وذكر كيفية انتشار الامراض المعدية بوساطة الماء والتراب ، وتعرض للاضطرابات الجلدية فوصفها وصفا دقيقا ، كما وأنه تحدث عن الامراض الجنسية ، وعرف الدودة المستديرة ، والتهاب السحايا والالتهابات المختلفة في الصدر وخراج الكبد ، ووصف اليرقان وصفا وافيا دقيقا ، كذلك تعرض لموت الفجأة والسكتة الدماغية ، وذكر العقاقير التي تنشط القلب ، وتحدث عن الآلام العصبية ، ومرض العشق ، وغير ذلك من الآلام والامراض التي تصيب الجنس البشري ·

واعتمد ابن سينا في المعالجة على مزاج الجسم ، أي أن الجسم يستطيع بما فيه من قوة النمو ومن المناعة أن يتغلب على الامراض التي تعتريه ، مع بعض المعالجة اليسيرة · أما اذا ضعف الجسم وتوقف عن النمو والمقاومة فان العلاج بعد ذلك لا ينفع ولا يجدي · وعرف كذلك أن الحالات النفسية من الفرح والحزن والخوف والقلق تؤثر في سير المرض ·

وكانت لابن سينا معرفة بالطب النفساني ، فقد دعي يوما الى معالجة شاب نحيل خائر القوى ضعيف البنية ، طريح الفراش ، فعلم قبل أن يجس يده أن لا مرض به ، ولكنه عاشق متيم ، ثم أمسك بيد الشاب وطلب من بعض الحاضرين أن يسرد أسماء المدن المجاورة ، ثم اختار مدينة وطلب أسماء أحيائها وشوارعها ، ثم طلب ذكر أسماء الأسر في شارع معين • وقد علم ابن سينا عندما لاحظ اضطراب نبض الشاب وتسرعه عند ذكر اسم مدينة بعينها ، ثم عند ذكر حي معين في تلك المدينة ، ثم عند الاشارة الى الشارع واسم أسرة معينة فيه أن الشاب عاشق لصبية من تلك الأسرة •

ويعتبر ابن سينا بحق أول من قرن الطب بالأحوال والانفعالات النفسية التي يعانيها المريض ، وله بحوث طويلة وآراء قيمة في هذا المجال ، لا يتسع هذا لكتاب لسردها •

ابن سينا والحكايات الرمزية :

لقد اتخذ ابن سينا القالب القصصي الرمزي

طريقا لعرض آرائه الفلسفية ، وأفكاره العقلانية، فكتب حكاية يرمز فيها الى العقل الفعال والنفس الانسانية ، والشهوات والغرائز ، وسائر الملكات الانسانية ، والمجادلة بين غرائز الانسان ،وشهواته، وضميره ، وعقله ، وسماها (حي بن يقظان) نوردها توخيا للفائدة :

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله واليه أنيب وبعد فان اصراركم معشر اخواني على اقتضاء شرح قصة حي بن يقظان هزم لجاجي في الامتناع وحل عقد عزمي في المماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم وبالله التوفيق .

انه قد تيسرت لي حين مقامي ببلادي (برزة) برفقائي الى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة فبينما نحن نتطاوف اذ عن لنا شيخ بهي قد أوغل في السن ، وأخنت عليه السنون ، وهو في طراءة العز لم يهن منه عظم ، ولا تضعضع له ركن ، وما عليه من المشيب الا رواء من يشيب ، فنزعت الى مخاطبته ، وانبعثت من ذات نفسي لمداخلته

ومجاراته ، فملت برفقائي اليه فلما دنونا منه ، بدأنا هو بالتحية والسلام ، وافترعن لهجة مقبولة، وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا الى مساءلته عن كنه أحواله ، واستعلامه سنه ، وصناعته ، بل اسمه ، ونسبه ، وبلده ، فقال : أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان ، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم ، حتى أحطت بها خبرا ، ووجهي الى أبي ، وهو حي ، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها ، فهداني الطريق السالكة الى نواحي العالم ، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم ، فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم ، ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا الى علم الفراسة ، فرأيت من اصابته فيه ما قضيت له آخر العجب ، وذلك أنه ابتداء لما انتهينا الى خبرها فقال : ان علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عائدتها نقدا فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك اليه وتقلصك عنه بحسبه ، وأن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتقش من الطين، وموات من الطبائع ، واذا مستك يد الاصلاح أتقنتك ، وان خرطك العار في سلك الذلة انخرطت وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك انهم لرفقة

سوء ، ولن تكاد تسلم عنهم وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة ، وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار يلفق الباطل تلفيقا ، ويخلق الزور اختلاقـا ، ويأتيك بأنباء ما لم تزوده قد درن حقها بالباطل ، وضرب صدقها بالكذب على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابـك وغرب من مقامك ، وأنك لمبتلي بانتقاد حق ذلك من باطله ، والتقاط صدقه من زوره ،واستخلاص صوابه من غواشي خطئه ، اذ لا بد لك منه فربما أخذ التوفيق بيدك ، ورفعك عن محيط الضلالة ، وربما أوقفك التحير ، وربما غرك شاهد الزور ، وهذا الذي عن يمينك أهوج ، اذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ، ولم يطأطئه الرفق ، كأنه نار في حطب ، أو سيل في صبب ، أو قرم مغتلم ، أو سبع ثائر ، وهذا الذي عن يسارك فقذر شره ، قرم شبق لا يملأ بطنه الا التراب ، ولا يسد غرثه الا الرغام ، لعقة ، لحسة ، طمعة ، حرصة ، كأنه خنزير أجيع ، ثم أرسل في الجلة ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقا لا يبريك عنهم الا غربـة تأخذك الى بلاد لم يطأها أمثالهم ، واذ لات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتطلهم يدك ،

وليغلبهم سلطانك ، وإياك أن تقبضهم زمامك ، أو تسهل لهم قيادك ، بل استظهر عليهم بحسن الايالة ، وسمهم سوم الاعتدال ، فانك ان متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن نتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم ، تزبره زبرا ، فتكسره كسرا ، وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلاية هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضا ، وأما هذا المموه المتحرص ، فلا تحتج اليه أو يؤتيك موثقا من الله ، غليظا ، فهنالك صدقه تصديقا ، ولا تحجم عن اصاخة اليه لما ينهيه اليك وان خلط فانك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به • فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادرا الى تصديق ما قرفهم به ، فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر فهم الخبر عنهم ، وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لي اليد عليها ، وتارة لها علي ، والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة الى حين • ثم اني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق اليها ، فقال : انك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود ، وسبيله

عليك وعليه لسدود ، أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه ، فاقتنع بسياحة مدخولة باقامة تسيح حينا ، وتخالط هؤلاء حينا ، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك ، وافقتك وقطعتهم ، واذا حننت نحوهم انقلبت اليهم وقطعتني حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم ، فرجع بنا الحديث الى مسألته عن اقليم اقليم عما أحاط بعلمه ، ووقف عليه خبره ، فقال لي : ان حدود الارض ثلاثة ، حد يحده الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت به الاخبار الجلية المتواترة ، والغريبة يجل ما يحتوي عليه وحدان غريبان ، حد المغرب ، وحد قبل المشرق ، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما، وبين عالم البشر حد محجوز لن يعدوه الا الخواص منهم ، المكتسبون منه ، لم يتأت للبشر بالفطرة ، ومما يفيدها الاغتسال في عين خرارة جوار عين الحيوان الراكدة ، اذا هدي اليها السايح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت في جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ، ولم يترسب في البحر المحيط ، ولم يكأده جبل قاف ، ولم تدهدهه الزبانية مدهدهة الى الهاوية فاستزدناه شرح هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة

بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة الى أجل مسمى أنه من خاضها ولم يحجم عنها، أفضى الى فضاء غير محدود ، قد شحن نورا ،فيعرض له أول شيء عين خرارة تمد نهرا على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء ، فلم يرجحن الى الغرق، وتقمم الشواهق غير منصب حتى تتخلص الى أحد الحدين المنقطع عنهما ، فاستخبرناه عن الحد الغربي لمعاقبة بلادنا اياه ؟ فقال : ان بأقصى المغرب بحرا كبيرا حامئا قد سمي في الكتاب الالهي عينا حامئة ، وان الشمس تغرب من تلقائها ، وممد هذا البحر من اقليم غامر فات التحديد رحبه لا عمار له الا غرباء يطرؤون عليه والظلمة معتكفة على أديمه ، وانما ينمحل المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجوب وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون ، يعمرون فينهار ، ويبنون فينهال ٠

وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين ، وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قرارا ، فلا يستخلص الا خسارا ، وهذا ديدنهم لا يفترون وقد تطوق

هذا لاقليم كل حيوان ، ونبات ، لكنها اذا استقرت به ورعته ، وشربت من مائه ، غشيته غواش غريبة من صورها فترى الانسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثيث من العشب ، وكذلك حال كل جنس آخر ، فهذا اقليم خراب سبخ مشحون بالفتن ، والهيج ، والخصام ، والهرج ، يستعير البهجة من مكان بعيد ·

وبين هذا الاقليم واقليمكم أقاليم أخرى لكن وراء هذا الاقليم مما يلي محط أركان السماء اقليم شبيه به في أمور منها أنه صفصف غير آهل الا من غرباء واغلين ، ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب ، وان كان أقرب الى كوة النور من المذكور قبله ، ومن ذلك أنه مرس قواعد السماويات ، كما أن الذي قبله مرس قواعد هذه الارض ومستقر لها ، لكن العمارة في هذا الاقليم مستقرة لا مغاصبة بين ورادها للمحاط ، ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلابا ، فأقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث ، حثاث الحركات ، ومدنها ثمان مدن ، ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثا من هؤلاء ، وأثقل حركات ، يلهجون بالكتابة ، والنجوم ، والنيرنجات ،

والطلسمات ، والصنائع الدقيقة ، والاعمال العميقة ، مدنها تسع ، ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة ، مولعون بالقصف والطرب ، مبرأون من الغموم ، لطاف لتعاطي المزاهر ، مستكثرون من ألوانها ، تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الاحسان والخير ، فاذا ذكر الشر اشمأزوا عنه ومدنها ثماني مدن ٠

ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم ، وروعة في الحسن ، ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ، ومقاربتهم مؤذية ، ومدنها خمس مدن ٠

ويتلوها مملكة تأوي اليها أمة يفسدون في الارض حبب اليهم الفتك ، والسفك ، والاغتيال ، والمثل مع طرب ولهو ، يملكهم أشقر مغري بالنكب ، والقتل ، والضرب ، وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حبا ، ومدنها سبع مدن ٠

ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون في الصفة ، والعدالة ، والحكمة ، والتقوى ، وتجهيز جهاز

الخير الى كل قطر ، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد ، وبذل المعروف الى من علم وجهل ، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ، ومدنها سبع مدن .

ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر ، فان جنحت للاصلاح أتت نهاية التأكيد ، واذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور ، بل توختها بسيرة الداهي المنكر ، لا تعجل فيما تعمل ، ولا تعتمد غير الأناة فيما يأتي وتذر ومدنها سبع مدن .

ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة من الاقطار ، كثيرة العمار ، بقعة لا يتمدنون انما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حدا فيها ثمانية وعشرون محطا لا تعرج طبقة منهم الى محط طبقة الا اذا خلا من أماهم عن دورهم فسارعته الى خلافها ، وان أمم الممالك التي قبلها لتسافر اليها، وتتردد فيها ، ويليها مملكة لم يدرك أفقها الى هذا الزمان لا مدن فيها ، ولا كور ، ولا يأوي اليها من يدركه البصر ، وعمارها الروحانيون من الملائكة ، لا ينزلها البشر ، ومنها ينزل على من يليها الامر

والقدر ، وليس وراءها من الارض معمور ،فهذان الاقليمان بهما يتصل الارضون والسماوات ، ذات اليسار من العالم ، التي هي المغرب ، فاذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك اقليم لا يعمره بشر ، بل ولا نجم ، ولا شجر ، ولا حجر ، انما هو بر رحب ، ويم غمر ، ورياح محبوسة ، ونار مشبوبة، وتجوزه الى اقليم تلقاءك فيه جبال راسية ،وأنهار، ورياح مرسلة ، وغيوم هاطلة ، وتجد فيها العقبان، واللجين ، والجواهر الثمينة ، والوضيعة أجناسها، وأنواعها ، الا أنه لا نابت فيه ، ويؤديك عبوره الى اقليم مشحون بما خلا ذكره الى ما فيه من أصناف النبات ، نجمة ، وشجرة مثمرة ، وغير مثمرة ، محبة ومبرززة ، لا تجد فيه من يضيء ويضفن من الحيوان ، وتتعداه الى اقليم يجتمع لك ما سلف ذكره الى أنواع الحيوانات العجم ، سابحها ، وزاحفها ، ودارجها ، ومدومها ، ومتولداتها ، الا أنه لا أنيس فيه ، وتخلص عنه الى عالمكم هذا .

وقد دللتم على ما يشتمله عيانا وسماعا ، فاذا قطعت سمت المشرق ، وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان ، فان للشيطان قرنين ، قرن يطير، وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قبيلتان ، قبيلة

في خلق السباع ، وقبيلة في خلق البهائم ، وبينهما شجار قائم ، وهما جميعا ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التي تطير فان نواحيها ذات اليمين ن المشرق ، لا تنحصر في جنس من الخلق ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة ، فمنها خلق لمس في خلقين ، أو ثلاثة ، أو أربعة ،كانسان يطير ، وأفعوان له رأس خنزير ، ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف انسان ، وشخص هو فرد رجل انسان ، وشخص هو كف انسان ، أو غير ذلك من الحيوان ، ولا يبعد أن يكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الاقليم ، والذي يغلب على أمر هذا الاقليم قد رتب سككا خمسا للبريد ، جعلها أيضا مسالح لمملكته ، فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم ، ويستثبت الاخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوي الى قيم على الخمسة مرصد بباب الاقليم ، ومعهم الانباء في كتاب مطوي مختوم، لا يطلع عليه القيم ، انما له وعليه أن يوصل جميعه الى خازن يعرضه على الملك .

وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن ، وأما آلاتها فيستحفظها خازنا آخر ، وكلما استأسروا من

عالمكم أصنافا من الناس ، والحيوان ، وغيره ، تناسلوا على صورهم مزاجا منها ، واخراجا اياها ٠

ومن هذين القرنين من يسافر الى اقليمكم هذا فيغشى الناس في الانفاس حتى تخلص الى السويداء من القلوب ، فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين فانه يتربص بالانسان طروا أذى معتبا عليه فيسفره ويزين له سوء العمل ، من القتل ، والمثل ، والايحاش ، والايذاء ، فيربي الجور في النفس ، ويبعث على الظلم والغشم ٠

وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجي بال الانسان بتحسين الفحشاء من الفعل ، والمنكر من العمل ، والفجور اليه ، وتشويقه اليه ، وتحريضه عليه ، قد ركب ظهر اللجاج ، واعتمد على الالحاح حتى يجره اليه جرا ٠ وأما القرن الطيار فانما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ، ويساود سر الانسان أن لا نشأة أخرى ، ولا عاقبة للسوي والحسنى ، ولا قيوم على الملكوت ، وان من القرنين لطوائف تصاقب حدود اقليم وراء اقليمكم تعمره الملائكة الارضية ، تهدى بهدي الملائكة ، قد نزعت عن

غواية المردة ، وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين، فأولئك اذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يغلوهم، ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم ، وهي جن وحن، ومن حصل وراء هذا الاقليم وغل في أقاليم الملائكة، فالمتصل منها بالارض اقليم سكنته الملائكة الارضيون ، واذا هم طبقتان : طبقة ذات الميمنة ، وهي علامة أمارة ، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة ، وهي مؤتمرة عمالة ، والطبقتان تهبطان الى أقاليم الجن والانس هويا ، وتمعنان في السماء رقيا ، ويقال ان الحفظة الكرام ، والكاتبين منهما ، وان القاعد مرصد اليمين من الأمارة واليه الاملاء ، والقاعد مرصد اليسار من العمالة واليه الكتاب ، ومن وجد له الى عبور هذا الاقليم سبيل خلص الى ما وراء السماء خلوصا ، فلمح ذرية الخلق الاقدم، ولهم ملك واحد مطاع ، فأول حدوده معمور يخدم لملكهم الاعظم ، عاكفين على العمل المقرب اليه زلفى ، وهم أمة بررة ، لا تجيب داعية نهم ، أو قرم ، أو غلمة ، أو ظلم ، أو حسد ، أو كسل ، قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ، ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون يأوون الى قصور مشيدة ، يشاكل طينة اقليمكم ، وانه لأجلد من الزجاج،

وأبنية سرية تنوف في عجن طينتها حتى انعجن ما والياقوت ، وسائر ما يستبطأ أمد بلائه ، وقد أملى لهم في أعمارهم ، وأنسىء في آجالهم فلا يحرمون دون أبعد الآماد ، ووتيرتهم عمارة الربض طائعين، وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطا بملكهم ، مصرون على خدمة المجلس بالمثول ، وقد صئنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال ، واستخلصوا للقربى ، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى ، والحفوف حوله ، ومتعوا بالنظر الى وجه الملك وصالا لا فعال فيه ، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل ، والحسن ، والثقافة في الاذهان، والنهاية في الاشارات ، والرواء الباهر ، والحسن الرائع ، والهيئة البالغة ، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ، ومقام معلوم ، ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك ، فكل من عداه يرتفع عنه ، أو يسمح نفسا بالقصور دونه ، وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته ، وعنه يصدر اليهم خطاب الملك ومرسومه، ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم الى الشيب والهرم ، وأن الوالد منهم ، وان كان قد أقدم مدة فهو أسبغ منه ، وأشب بهجة ، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء ، والملك أبعدهم في ذلك

مذهبا ، ومن عزاه الى عرق فقد زل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله الامثال ، فذي يستطيع ضاربها الا بتباين أعضاء ، بل كله لحسنه وجه ، ولجوده يد ، يعفي حسنه آثار كل حسن ، ويحقر كرمه نفاسه كل كرم ، ومتى هم بتأوله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه فآب حسيرا يكاد بصره يختطف قبل النظر اليه ، وكان حسنه حجاب حسنه ، وكان ظهوره سبب بطونه ، وكان تجليه سبب خفائه ، كالشمس لو انتقبت يسيرا ، لاستغلت كثيرا ، فلما أمعنت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها ، وان هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه لا يضن عليهم بلقائه ، وانما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته ، وانه لسمح فياض ، واسع البر ، غمر النائل ، رحب الفناء ، عام العطاء ، من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة ، ولا يلفته عنه غمزة ، ولربما هاجر اليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع اقليمكم هذا ، فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حي بن يقظان لولا تغربي اليه بمخاطبتك منبها اياك لكان لي به شاغل عنك ، وان شئت اتبعتني اليه والسلام • تمت رسالة حي بن يقظان بحمد الله ومنه ، والصلاة على محمد خير خلقه وعلى آله وأصحابه •

أهداف رسالة حي بن يقظان :

من الواضح أن القصص الرمزية ، والحكايات المبطنة بالاشارات الخفية ، التي لا يفهمها الا من كان على درجة عقلانية رفيعة ، تهدف الى نشر أفكار عرفانية تتفاعل وتتكوم في مخيلة الكاتب لتجسيد آراء ربما يخاف على اطلاقها صريحة لما يحيط به من عوامل سياسية أو دينية • ورسالة حي بن يقظان التي كتبها ابن سينا وشحنها بالرموز والاشارات يقصد منخلفها الى معالجة بعض الافكار العقلانية والنفسية التي تتكوكب في أعماق نفسه التواقة الى المعرفة الحقة الفاعلة في الوجود والموجودات •

وخلاصة هذه الرسالة أن جماعة خرجوا يتنزهون ، فالتقوا صدفة بشيخ جميل الطلعة

حسن الهيئة ، مهيب قد أكسبته السنون وطول الرحلات ، التجوال المستمر في أقطار الارض ، تجارب وخبرة • وليس هذا الشيخ الوقور سوى حي بن يقظان ، الذي يعني وهو يرمز اليه العقل الفعال ، أو الموجود الاول ، أو المبدع الاول ، الذي اكتسب التجارب من السنين ومن التجوال كونه أول موجود أوجده الباري سبحانه وتعالى من ذاته •

وهذه الجماعة التي التقت بالشيخ الذي هو العقل الفعال ليست أشخاصا من لحم ودم ، انما هي حدود روحانية وملكات عقلانية ، يستمدون قواهم التأييدية من قبل الشيخ الذي هو العقل الفعال الذي يمد كافة القوى الروحانية ولا يستمد منها •

وليس غريبا أن يسأل الشيخ عن كافة العلوم العقلانية والنفسية ، وخاصة علم الفراسة ، باعتباره أول العلوم العرفانية المفروض أن يطلع عليها من يرغب الغوص في أعماق العلوم الباطنية لارتشاف رحيق المطابقات العلوية والسفلية ،

وتطبيق نظرية المثل والممثول المعروفة لدى جماعة أهل الحق ·

وبواسطة علم الفراسة تكشف الأمور المجهولة الخفية ، وتعرف النتائج العويصة من مقدمات عرفانية بديهية · وعلم الفراسة شأنه هذا لأنه استدلال على الخفايا من السمات والمظاهر ·

ويقول العقل ان هذه الرفقة التي تصحب الانسان وهي ملكاته وشهواته رفقة سوء · ومن ذلك أيضا قوة التخيل ورمز اليها ابن سينا بشاهد الزور ،وذلك لأنها قادرة على تشبيه الشيء بالشيء زورا وبهتانا لايقاع الانسان في الشر · وهذا التشبيه حق ينبعث من تأملات عقلانية ، وأفكار عرفانية تجسد جوهر الحقيقة الفاعلة في الوجود والموجودات ، العلوية والسفلية ·

وكذلك ما أشار اليه وعبر عنه بقوله : ان هذا الذي عن يمينك أهوج ، والذي عن يسارك قذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه الا التراب · وهو يرمز للقوة الغضبية التي جعلها عن اليمين ، كونها قوة أقوى من القوى الاخرى كالقوة الشهوانية ،

ورمز بالتي عن اليسار للقوة الشهوانية ·ووصفها بما طبقت عليه من قذارة وقرم وشبق · باعتبار القوة الشهوانية تقف سدا منيعا تجاه انتقالالنفس الانسانية من حد القوة الى حد الفعل حيث الكمال والتسرمد الأزلي ، أي عودة النفس الجزئيـة الى النفس الكلية التي انبثقت منها بعد أن تنالالكمال بعزوفها المطلق عن الامور الشهوانية في عالم الكون والفساد ·

ويذهب ابن سينا الى أن هذه القوة الشهوانية ملتصقة بالانسـان التصاقـا كبيرا ، ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذها الى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله · وهنا يرمز الى أنه لا انفلات منها الا بخلع البدن بعد الموت · ثم يقول بعد ذلك : واياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الايالة وسمهم سوم الاعتدال · فانك ان متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهم ولم يركبوك · وهو يعني بذلك النصح بالابتعاد عن كل ما يؤلم النفس ويوقع الشبهة والالتباس ،فاذا أدامها الانسان ، وتمسك فيها أفسدت حياتـه ، وقطعت عنه لذات هذا العالم الحسي ، باعتبار ان المبدع الحق أبدع العقل الاول خيرا كله بذاتـه

وبنظره ، ولم يوجد في ذاته ولا فيما تولد من نظره شيء من الشرور البتة • وجوهرية العقل وغريزته أصل الخيرات ، والخير في جوهريته موجود • ولما كانت الخيرات في جوهريته موجودة ، كانت الشرور والشهوات في جوهريته معدومة •

ويقول ابن سينا : ان العقل الذي رمز اليه بحي بن يقظان ، لما وصف الرفقة بهذه الاوصاف فحص هذه القوى كما وصف العقل فوجدها كما وصفها ، ثم ان الرجل لما نصحه العقل هذه النصائح طلب منه الانسان أن يدله على سبيل الخير فقال له : ان هذا السبيل مسدود لن تستطيعه ، أي أن هذه الصحبة بهؤلاء الرفقاء لا يمكن التخلي عنها الا بالموت كونها ملازمة له ما بقيت الروح فيالبدن• وهذه النصيحة يهدف من خلفها الى أن الشهوات والشرور والامور الجسمانية الطبيعية ،واختلافها، وفسادها ، ليس بمقدور الانسان العادي الابتعاد عنها ، وسترافقه الى القبر ، ولكن اذا طلب الفوائد العقلية المحضة التي تعتبر أشرف وأفضل من هذه الجسمانيات المتضادات المختلفة ، خلص وفازوارتاح وحلقت نفسه في عالم العقول ترفل بالسعادة والهناء • ثم قال حي بن يقظان ردا له على طلب

السياحة : ان حدود الارض ثلاثة : حد يحوزه الخافقان ، وقد أدرك كنهه وترامت به الاخبار الجلية المتواترة • وحدان غريبان : حد المغرب وحد المشرق ، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور لن يعدوه الا الخواص الذين منحوا قوة لم يمنحها البشر بالفطرة • ويقصد بهذه الحدود الحدود العلوية والسفلية في عالمي الارض والسماء ، وهي التي يجمعها الخافقان • أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهما على حد التعبير الفلسفي الهيولي والصورة • فالحد المغربي الهيولي والمشرقي الصورة • ولكل من الهيولي والصورة كنه وحقيقة ، وقد ضرب بين حقيقتهما وبين عالم البشر سور لا يستطيع أن يتخطاه بالفطرة والطبع ، وانما يتأتى بالاغتسال في عين فوارة اذا هدي اليها السائح فتطهر بها ، وشرب من فورانها • وهذا يعني الاستفادة بالعلوم والمعارف الربانية والاستمداد من ينابيع الامدادات الروحانية • ثم قال : وهذه العين تمد نهرا على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يغرق واستطاع أن يرتفع الى الشواهق من غير أن يتعب حتى يتخلص الى أحد الحدين • ولما كان العقل

جوهرا محيطا بالأشياء كلها ، كونه السابق في الوجود قبل كل محاط به ، والعقل بالمفهوم العقلاني يشبه الواحد الذي هو أول الاعداد ، ولم يسبقه شيء منها ، لا من الافراد ولا من الازواج بل كلها تتكثر من الواحد وبالواحد • وكذلك العقل واحد ، وهو الذات أو العين لجميع المعقولات، التي تتكثر منه وبه • وهو على هذه المثابة شيئية الاشياء كلها • لا يفسد ولا يبيد ولا يهلك •

وقوله : فات التحديد سعته ولا يسكنه الا غرباء يقصد أن هيولى هذه الكائنات لا تستقر بها الصور ولا تنبت فيها كما لا ينبت النبات في الارض السبخة ولا يستطيع أن يدخل هذا الاقليم الا قوم مثقفون عمرت مداركهم بالفلسفة العرفانية تحصل لمحات من حين الى آخر تضيء الحقائق كأنها الشمس المضيئة في رابعة النهار • ثم قال : وبين هذا الاقليم واقليمكم أقاليم أخرى منها اقليم شبيه به في أمور منها أنه صفصف غير آهل الا من غرباء ، ويسترق النور من شعب غربية ، وأنه مرسى قواعد السماوات ، ومرسى قواعد الارض ومستقر لها • وهو يعني بالأقاليم الى الحدود الروحانية العقلانية، وبـ (اقليمكم) الى الجنس البشري في العالم

السفلي ، ويشير بالأقاليم الاخرى الى عالم الاجرام والافلاك السماوية التي أولها فلك القمر وآخرها الفلك التاسع ، وان النجوم التي تسبح فيها أعقل من الانسان وأرقى مرتبة منه ، وان وراء هذه الافلاك والاجرام علة العلل وهي الله سبحانه وتعالى . وتعرف الحدود العلوية بالعقول العشرة .

ويخلص ابن سينا من جميع الرموز والاشارات التي أوردها في رسالة حي بن يقظان الى اظهار قوة الموجود الاول أو المبدأ الاول الذي هو العقل الفعال وتمييزها على ما لدى الانسان من غرائز وملكات وفضل العقل الفعال عليها باعتباره السابق في الوجود الذي يمد ولا يستمد ،ويمهد للنجاة من عالم الشهوات والضلالات ، اذا عرضت ماهيته وسمعت كلمته وارشاداته ، بالاضافة الى بيان ماهية الحدود الارضية واستمدادها التأييد من الحدود العلوية بواسطةالعقل العاشر العلة الفاعلة، أو بعبارة أدق واجب الوجود .

وليست رسالة حي بن يقظان الرسالة الرمزية الوحيدة التي كتبها ابن سينا ، بل هناك رسالة (الطير) ورسالة (سلامان وأبسال) .

ابن سينا واثبات النبوات :

يثبت ابن سينا النبوات في هذه الرسالة بعد أن يبحث في كيفية اثبات العقل الملكي في صورة عقلانية فلسفية رائعة معتمدا على أفكاره العرفانية في النفس ، والمعرفة ، والصدور الفيضي للوجود . باعتبار اثبات النبوة مرتبط بقوى النفس العقلية، لا الخيالية ، كما يقول في كتابه « الشفاء » و « الاشارات » .

ويؤكد ابن سينا وهو يتحدث عن تفاضل مراتب الوجود ، أن النبي أفضل جميع الموجودات في عالم الكون والفساد ، معتمدا على تأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة ، والاحاديث المبنية على تفاصيل أفكاره العرفانية في الكون ، وفي النفس الانسانية، وأقسام قواها . ومطابقة لأقوالـه حـول المبدأ والمعاد ، وخلود النفس الانسانية وسرمديتهـا في النعيم أو الجحيم .

« بسم الله الرحمن الرحيم

قال الرئيس أبو علي بن سينا رحمه الله :

سألت ، أصلحك الله ، أن أجعل جمل ما خاطبتك به في ازالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم تقم عليه حجة ، لا برهانية ولا جدلية ، ومنها ممتنعة تجري مجرى الخرافات ، التي للاشتغال في استيضاحها من المدعي ما يستحق أن يهزأ به ، في رسالة • فأجبتك مد الله في عمرك الى ذلك بأن قلت : ان كل شيء في شيء بالذات ، فهو معه بالفعل ما دام هو ، وكل شيء في شيء بالعرض ، فهو فيه مرة بالقوة ومرة بالفعل • ومن له ذلك بالذات ، فهو فيه بالفعل أبدا ، وهو المخرج لما فيه بالقوة الى الفعل ، اما بواسطة ، أو بغير واسطة • مثل ذلك الضوء مرئي بالذات وعلة لخروج كل مرئي بالقوة الى الفعل ، وكالنار وهو الحار بالذات وهو المسخن لسائر الاشياء ، اما بواسطة ، كتسخينه الماء بتوسط القمقمة ، واما بلا واسطة ، لتسخينه القمقمة بذاته ، أعني مماسة ، بلا متوسط • ولهذا أمثلة كثيرة •

وكل شيء هو مركب من معنيين ، فاذا وجد أحد المعنيين مفارقا للثاني ، وجد الثاني مفارقا له ، مثاله السكنجبين المركب من الخل والعسل ،

اذا وجد الخل بلا عسل ، وجد العسل بلا خل ، وكالصنم المصور المركب من نحاس وصورة انسان، اذا وجد النحاس بلا صورة انسان ، وجد تلك الصورة بلا نحاس • وكذلك يوجد في الاستقراء ، ولهذا أمثلة كثيرة •

فأقول : ان في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره ، وهي المسماة بالنفس الناطقة ، وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق ، وأما في التفصيل فلا ، لأن من قواها تفاوتا في الناس ، فقوة أولى متهيأة لأن تصير صورا لكليات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيها بالهيولي • وهي عقل تام بالقوة ، كالنار بالقوة باردة ، لا كالنار بالقوة محرقة •

وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العامية ، وهو عقل تام بالقوة ، كقولنا النار لها على الاحراق قوة •

وقوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة

بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان وخرجتا الى الفعل ، وهو المسمى بالعقل المستفاد • وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل ، فليس وجوده فيه بالذات ، فاذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات ، به خرج ما كان بالقوة الى الفعل • وهو المرسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ، ونفس العالم •

واذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين ، اما بواسطة واما بغير واسطة ،وكذلك اذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين، فأما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامية وبدائه العقول • وأما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الأولى وكالأشياء المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات والمواد ، كالحس الظاهر، والحس المشترك ، والوهم والفكرة •

واذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا ، مرة بتوسط ومرة بغير توسط ، فليس له القبول بغير توسط بالذات ، فهو فيه بالعرض ، فهو في آخر بالذات ، فهو ممن له بالذات مستفاد • وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات

ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى ·

وليس اختصاص المعقولات الاول بالقبول بغير توسط الا من جهتين ، على الاختصار : من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط الا السهل قبوله ·

أينا في القابل والمقبول تفاوتا في القوة والضعف والسهولة والعسورة · وكان محالا أن لا يتناهى ، لأن النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولا واحدا ، بتوسط ولا بغير توسط ، والنهاية في القوة هو أن يقبل بغير توسط · فيكون يتناهى في الطرفين ولا يتناهى في الطرفين · وهذا خلف لا يمكن ·

وقد تبين أن الشيء المركب من معنيين ، اذا وجد أحد المعنيين مفارقا للثاني ، وجد الثاني مفارقا له · وقد رأينا أشياء لا تقبل من · ات العقل بغير واسطة ، وأشياء تقبل كل الافاضات العقلية بغير واسطة ، واذا تناهى في الطرف الضعفي ، يتناهى ضرورة في الطرف القوي ·

واذا كان التفاضل في الاسباب يجري على ما

أقول : ان من الأنيات ما هي قائمة بذاتها ، ومنها غير قائمة بذاتها ، والاول أفضل • والقائم بذاته اما صور وأنيات لا في مواد ، أو صور ملابسة للمواد ، والاول أفضل ، ولنقسم الثاني اذ كان المطلب فيه • والصور المادية التي هي الاجسام ، اما نامية أو غير نامية ، والاول أفضل • والنامية اما حيوان أو غير حيوان ، والاول أفضل • والحيوان اما ناطق أو غير ناطق ، والاول أفضل • والناطق اما بملكة أو بغير ملكة ، والاول أفضل ، وذا الملكة اما خارج الى الفعل التام ، أو غير خارج ، والاول أفضل • والخارج اما بغير واسطة أو بواسطة ، والاول أفضل ، وهو المسمى بالنبي واليه انتهى التفاضل في الصور المادية •

واذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرؤسه ، فاذن النبي يسود ويرؤس جميع الاجناس التي فضلهم • والوحي هذه الافاضة ، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلي ، مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض ، وهو لتجزيء القابل • وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معان مختلفة ، والجملةواحدة

غير متجزئة بذاتها الا بالعرض من أجل تجزيء القابل • والرسالة هي اذا ما قبل من الافاضة المسماة وحيا على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علما وسياسة • والرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة المسماة وحيا على أي عبارة استصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة ، والعالم العقلي بالعلم •

فهذا مختصر القول في اثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحي والملك والموحي • وأما صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، فتبين صحة دعوته للعاقل اذا قاس بينه وبين غيره من الانبياء عليهم السلام ، ونحن معرضون عن التطويل •

ونأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها • وقيل ان المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه ايماء • وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الالهي ، وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات التي حشوا فيها أسرارهم ،كفيثاغورس

وسقراط وأفلاطون • وأما أفلاطون فقد عذل أرسطاطاليس في اذاعته الحكمة ، واظهاره العلم ، حتى قال أرسطاطاليس : اني وان عملت كذا ، فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها الا الشريد من العلماء العقلاء • ومتى كان يمكن للنبي محمد صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم أعرابيا جلفا ، ولا سيما البشر كلهم اذ كان مبعوثا اليهم كلهم ؟ فأما السياسة فانها وسيلة للانبياء والتكليف أيضا •

فكان أول ما سألتني ما بلغ محمد النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل • « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم » •

فاقول : النور اسم مشترك لمعنيين ، ذاتي ومستعار ، والذاتي هو كما قال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطاطاليس • والمستعار على

وجهين ، اما الخير واما السبب الموصل الى الخير ، والمعنى ها هنا هو القسم المستعار بكلي قسميه ، أعني الله تعالى خير بذاته ، وهو سبب لكل خير • كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي • وقوله : (السموات والارض) عبارة عن الكل • وقوله : (مشكاة) فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة التهيوء للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران ، كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر • وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور ، كذلك قابله مشبه بقابله ، وهو المشف • وأفضل المشفات الهواء ، وأفضل الأهوية هو المشكاة • فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور •

والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور ، كما هو كمال للمشف ، كما حدته الفلاسفة ، ومخرج له من القوة الى الفعل ، كذلك العقل المستفاد كمال للعقل الهيولاني ومخرج له من القوة الى الفعل ، ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة •

وقوله : (في زجاجة) : لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح ، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح الى المشف الا بتوسط ، وهو المسرجة . ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للضوء .

ثم قال بعد ذلك : (كأنها كوكب دري) ، ليجعلها الزجاج الصافي المشف ، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف ، فليس شيء من المتلونات يستشف . « توقد من شجرة مباركة زيتونة » يعني بها القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للافعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج . (لا شرقية ولا غربية) الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيه يفقد النور ،ويستعار الشرق في حيث يوجد فيه النور ، والغرب في حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه اللائق به ، حين جعل أصل الكلام النور ، بنى عليه وقرنه بآلات النور ومعادنها . فالرمز بقوله (لا شرقية ولا غربية) ما أقول : ان الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرف فيها النور على الاطلاق . فهذا معنى قوله

(شجرة لا شرقية) • ولا هي من البهيمية الحيوانية التي يفقد فيهـا النور • ويمثـل بالغرب علـى الاطلاق ، فهذا معنى قوله (ولا غربية) •

وقوله : (يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسـه نار) مدح القوة الفكرية • ثم قال : (ولو لـم تمسسه) يعني بالمس الاتصال والافاضة • وقوله : (نار) لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتي الذي هـو سبب له في غيره بالحامل له في العادة ، وهو النار ، وان لم تكن النار بذي لون ، فالعادة العامية أنها مضيئة • فانظر كيف راعى الشرائط • وأيضا لما كانت النار محيطة بالأمهات ، شبه بها المحيط على العالم ، لا احاطة سقفية ، بل احاطة قولية مجازية • وهو العقل الكلي •

وليس هـذا العقـل ، كمـا ظـن الاسكندر الافرودسي ونسب الظن الى أرسطاليس ، بالاله الحق الاول ، لأن هذا العقل واحد من جهـة ، وكثير من حيث هو صور كليـات كثيرة ، فليس بواحد بالذات ، فهو واحد بالعرض ؛ فهو مستفيد

الوحدة ممن له ذلك بالذات ، وهو الله الواحد ، جل جلاله ٠

وأما ما بلغ النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل من قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فنقول : ان الكلام المستفيض في الشرائع أن الله تعالى على العرش ٠ ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية ٠ وتدعي المشبهة من المتشرعين أن الله تعالى على العرش على سبيل حلول هذا ٠

وأما في الكلام الفلسفي فانهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الافلاك ٠ ويذكرون أن الله تعالى هناك وعليه ، لا على سبيل حلول ، كما بين أرسطاطاليس في آخر كتاب سماع الكيان ٠

والحكماء المتشرعون أجمعوا على أن المعني بالعرش هو هذا الجرم ٠ هذا وقد قالوا ان الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية ٠ وانما قالوا انه يتحرك بالنفس لأن الحركات اما ذاتية واما غير ذاتية ٠ وبينوا أنها ليست غير ذاتية ٠ والذاتية اما

طبيعية واما نفسية • وليست بطبيعية ، كما بينوا، فبقي أن تكون نفسية • ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال ، ثم بينوا أن الافلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر • وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء نطقاء قطعا لا يموتون ، لا كالانسان الذي يموت • فاذا قيل ان الافلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا ، فالافلاك تسمى ملائكة ، فاذا تقدم هذه المقدمات ، وضح أن العرش محمول ثمانية ، ووضح تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك •

والحمل يقال على وجهين : حمل بشري ، وهو أولى باسم الحمل ، كالحجر المحمول على ظهر انسان ، وحمل طبيعي ، كقولنا الماء محمول على الارض والنار على الهواء • والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعي ، لا الاول • وقوله : (يومئذ) و (الساعة) و (القيامة) ، فالمعني بها ما ذكر صاحب الشريعة : (كل نفس ماتت فقد قامت قيامتها) • ولما كان تحقيق النفس الانسانية عند المفارقة آكد ، جعل الوعد والوعيد وأشباههما الى ذلك الوقت •

وأما ما بلغ النبي عليه السلام عن ربه عز وجل أن على الناظر صفته أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه ، فمن جاز عليه نجا ، ومن سقط عنه خسر ، فتحتاج قبل هذا أن تعلم العقاب ما هو والثواب ما هو وأي شيء هو المعني بالجنة ، وأي شيء هو المعني بالنار، فأقول : اذا كان الثواب هو البقاء في العناية الالهية الأولى ، مع عدم النزاع الى ما لا سبيل اليه من الاشياء العلمية والعملية ، ولا يحصل ذلك الا بعد الاستكمال من العمليات ومجانبة خسائس العمليات، لئلا تعود عادة وملكة تتوق اليها النفس توقان الألوف ، فيتعذر الصبر عنه وعليه ، ولن يحصل ذلك الا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها وادراكاتها العملية ، الا ما لا بد منه ٠

فما هلك من هلك الا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية على الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب ٠ والجسور المتسم بسمة العقل الهيولاني بخلبه اللب لا جرم لا يعرى عن ارتياب في مقلده وارتداد في معتقده ، وفساد منتظر ، وعطب مستقبل ٠ فاذا فسد بصوره المعتقدة ، وجد النفس

الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها الى الفعل وقد أخرجت ، طبعها ادراك مانعها ، كحجرة شالها الى العلو شايل فبلغ بها غير مركزها الطبيعي ، ففارقته فانثنت الى السفل هابطة والى طبيعتها معاودة ، اذ بان عائقها • وذلك بعد أن فسدت آلاتها التي كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد ، كالحس الظاهر ، والحس الداخل ، والوهم ، والذكر ، والفكر ، فبقي مشتاقا الى طبعها من اكتساب ما يتم ذاتها ، وليس معها آلة الكسب •

وأي محنة أكثر منها ، ولا سيما اذا تقادم الدهر في بقائها على تلك الحالة • فأما في مطابقتها له من الخسائس العملية ، فهو شك أن تبقى النفس مفارقة لاخواتها السوء وقد ألف ما طابقهم عليه ولم يمانعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية • فأنى يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه • ومثله كما يقال : لا تعشق أحدا من السفر ومات الرجل ، فينتزع ما يدهمك الباقي ، فتبقى في حر وقد الصبابة •

واذ قد تبين على الاختصار معنى العقاب

والثواب ، فالآن نتكلم في ماهيــة الجنــة والنار فنقول : واذا كان العوالم ثلاثــا ، عالم حســي ، وعالم خيالي وهمي ، وعالم عقلي ، فالعالم العقلي حيث المقام ، وهو الجنة • والعالم الخياليالوهمي، كما بين ، هو حيث العطب • والعالم الحسي ، هو عالم القبور • ثم اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات الى استقراء الجزئيات • فلا محالة أنها تحتاج الى الحس الظاهر • فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر الى الخيال ، الى الوهم ، الى الفكرة ، وهذا هو من الجحيم ، طريقا وصراطا دقيقا صعبا حتى يبلغ الى ذاته العقل فيعقل • فهو اذن يرى كيف أخذ صراطا وطريقا في عالم الجحيم • فــان جازه بلغ عالم العقل ، فان وقف فيه وتخيل الوهم عقلا وما يشير اليه حقا ، فقد وقف على الجحيم ، وسكن في جهنم ، وهلك وخسر خسرانا عظيما • فهذا معنى قوله في الصراط •

وأما ما بلغ النبي محمد عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل من قوله : (عليها تسعة عشر) ، فاذ قد تبين أن الجحيم هو ما هو ، وبينا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية ، وتبين أنها الباقية الدائمة في جهنم ، وهي منقسمة قسمين : ادراكية وعملية ،

والعملية شوقية وغضبية ، والعملية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة ، وتلك المحسوسات ستة عشر ، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير واجب واحدة ، واثنان وستة عشر وواحد ، تسعة عشر ، فقد تبين صحة قوله : (عليها تسعة عشر) ٠

وأما قوله : (وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة) فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة ٠ وأما ما بلغ النبي محمد عليه السلام عن ربه عز وجل أن للنار سبعة أبواب ، وللجنة ثمانية أبواب ، فاذا علم أن الأشياء المدركة اما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة ، وهي خمسة ، وادراكها الصور مع المواد ، أو مدركة متصورة بغير مواد ، كخزانة الحواس المسمى بالخيال ، وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب ، وهو الوهم ، وقوة حاكمة حكما واجبا ، وهو العقل ، فذلك ثمانية ٠ فاذا اجتمعت الثمانية جملة ، أدت الى السعادة السرمدية ، والدخول في الجنة ٠ وان حصل سبعة منها ، لا تستقم الا بالثامن، أدت الى الشقاوة السرمدية ٠ والمستعمل في اللغات أن الشيء المؤدي الى الشيء يسمى بابا له ٠ فالسبعة

المؤدية الى النار سميت أبوابا لها ، والثمانية المؤدية الى الجنة سميت أبوابا لها • فهذا ابانة جميع المسائل على الايجاز • والحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده وآله الطيبين المعصومين •• » •

العقل الفعال وادراك المعقولات :

سار ابن سينا على منوال الفارابي في فلسفة الفيض الالهي ، وذهب الى ان المعقولات منبثقة من فيض العقل الفعال على العقول الانسانية حيث يجعل هذه العقول تتخطى حال ادراكها المعقولات بالقوة الى حال ادراكها اياها بالفعل ، ويقول (١) : « ان القوة النظرية في الانسان تخرج من القوة الى الفعل ، أعني من ادراكها بالقوة للمعقولات الى ادراكها المعقولات بالفعل ، بانارة جوهر هذا شأنه عليه ، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشيء يفيده الفعل ، لا بذاته •

وهذا الفعل الذي يفيده اياه هو صورة

---

(١) ابن سينا : النجاة : القسم الثاني المقالة السادسة الفصل السادس عشر •

معقولاته . فاذا ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشيء، لا محالة ، عنده صور المعقولات . وهذا الشيء اذن بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلا لامتد الامر الى غير نهاية . وهذا محال . أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل وكان السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلا ، وكان يكفي وحده سببا لاخراج العقول من القوة الى الفعل . وهذا الشيء يسمى ، بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منها الى الفعل . عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولاني ، بالقياس اليه ، عقلا منفعلا ، أو يسمى الخيال ، بالقياس اليه ، عقلا منفعلا ، آخر . ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلا مستفادا . وهكذا يكون اكتسابنا للبديهيات وللأوليات وللمعقولات عن طريق اشراق العقل الفعال على عقولنا المستعدة لقبول مثل هذا الاشراق . لذلك يسمى العقل الفعال واهب الصور .

وعلى هذه الصورة الاشراقية العرفانية يرى ابن سينا أن العقل الفعال هو الذي يهب الصور

عن طريق اشراقه ، وانبثاق فيضه الحقاني على عقولنا التي تكون متأهبة روحانيا لقبول الاشراق المنبعث من أنوار العقل الفعال صاحب النور القدسي الشعشعاني

ابن سينا وخلود النفس :

استطاع ابن سينا عن طريق التحليل والمطابقة أن يبرهن على روحانية النفس الانسانية عن طريق ادراكها للمعقولات ، كون طبيعتها تختلف عن طبيعة البدن، كما وأن وظيفتها تختلف عن وظيفته • لذلك يرى : أنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا • أما انها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق • وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافيء في الوجود واما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان (١) •

(١) النجاة : القسم الثاني ، المقالة السادسة ، الفصل الثالث عشر ،

وبعد هذا الرأي يناقش ابن سينا ثلاث فرضيات فيقول :

١ ــ ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافيء في الوجود ، يكون كل واحد منهما جوهرا ، فاذا فسد أحدهما بطلت الاضافة بينهما ، وهي اضافة عارضة ، وبقي الجوهر الآخر ·

٢ ــ ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فيكون البدن علة النفس · ويعتمد على أربعة علل هي :

أ ــ اما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود ، وهذا مستحيل ، لأن الجسم ، بما هو جسم ، لا يفعل شيئا ، وانما يفعل بقواه التي هي من النفس ·

ب ــ اما أن يكون البدن علة قابلية للنفس ، وذلك محال أيضا لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون اذن البدن متصورا بصورة النفس ·

ج ــ اما أن يكون البدن علة صورية للنفس ،

وهذا يستحيل ، اذ أن النفس هي التي تعطي الصورة للبدن •

د ـ اما أن يكون البدن علة كمالية للنفس ، وهذا أيضا مستحيل اذ أن الامر عكس ذلك • فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بصلة ذاتية •

٣ ـ ان كان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانيا ، فيستحيل في هذه الحالة أن يتعلق وجود النفس بالجسم ، اذ أنها تكون قد تقدمت الجسم في الزمان، أي وجدت قبل الجسم ، وهذا مستحيل ، واما أن يكون التقدم في الذات بمعنى أنه اذا وجدت الذات المتقدمة استفاد عنها الجسم وجوده ، وهذا مستحيل اذ أن البدن لا يبقى ما بقيت النفس ، بل ينحل •

ويخلص ابن سينا الى أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل يكون تعلقها في الوجود وفق المباديء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل ، وهي العقول المفارقة والنفس الفلكية • فالنفس صادرة عن العقل الفعال ، واهب الصور ، وهو جوهر

عقلي أزلي باق ، ويبقى المعلول ببقاء علته (١) • ولما كانت النفس جوهرا بسيطا ، والبسيط لا ينحل ولا ينعدم ، فاذن النفس خالدة ، مصيرها لا يتبع مصير البدن المركب والقابل للانحلال •

ابن سينا ونعيم الأنفس :

يقسم ابن سينا الانفس البشرية الى ثلاثة أقسام من حيث الافعال هي :

١ ـ اما أن تكون النفس كاملة في العلم والعمل، أما العلم فهو البحث في ماهية الوجود والموجودات وعللها وأسبابها ، وما يماثلها ويوافقها من عالم الافلاك والاجرام ، وادراك حقائق العقول وجواهرها العرفانية • أما العبادة العملية فهي القيام بالتكاليف الدينية الظاهرة وفق نصوص الشريعة الاسلامية •

٢ ـ اما أن تكون النفس ناقصة في العلم والعمل • ويعني هذا اهمال العبادتين العلمية والعملية ، والانحراف عن الطريق الحقاني •

---

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٣ •

٣ ـ اما أن تكون النفس كاملة في أحدهما ناقصة في الآخر ، أعني اما أن تكون عالمة بالحقيقة ولكنها غير عاملة بمقتضاها ، أو تكون من طبيعتها ميالة الى عمل الخير دون أن تدرك حقيقة الامور العقلانية الابداعية ٠

ويرى ابن سينا أن هذا التقسيم ينسجم مع ما ورد في القرآن الكريم ، حيث يقول سبحانه وتعالى: « وكنتم أزواجا ثلاثة ٠ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ٠ وأصحاب المشأمة ما أصحب المشأمة (١) » ثم قال : « والسابقون السابقون ٠ أولئك المقربون (٢) » ٠

ويشرح ابن سينا هذا التقسيم الثلاثي فيقول : أما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ،ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم ٠ أما أصحاب الميمنة ، وهم الكاملون في العمل الناقصون في العلم، فانهم في المرتبة الوسطى ـ بين السابقين وأهل المشأمة ـ انهم يتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي

---

(١) سورة : ٥٦/٧ ، ٨ ، ٩ ٠

(٢) سورة : ٥٦/١٠ ، ١١ ٠

خلقه الله ، كما قال النبي (ص) : أعددت لعبادي الصالحين ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر · وهؤلاء على مر العصور يلحقون بالسابقين ·

أما أصحاب الشمال ، فهم الناقصون في العلم والعمل ، أو الكاملون في العلم الناقصون فيالعمل· وهم في المرتبة السفلى ، المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية ·

ويقول ابن سينا بأن العلاج الفعال لشفاء النفوس المريضة لانفعالها في الشهوات الدنيوية ، اعتمادها على البحث والاستقصاء حول العلوم الحكيمة العرفانية الناهدة الى نقل النفس من حد القوة الى حد الفعل حيث السعادة والهناء السرمدي: قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل هذا الشيء باتصالها بالعقل الفعال ، وهذا حق · قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير أيضا العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد · وهؤلاء بين أن يجعلوا الفعال متجزئا قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو

يجعلوه متصلا بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة الى كل معقول ـ وكلا الفرضين باطل ـ على أن الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة (٣) .

ابن سينا والعوالم الثلاثة :

وبعد أن يوصل ابن سينا النفس بعد مفارقتها الجسم الى دار الخلود والبقاء ، يأتي على ذكر العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل ، وعالم النفس وعالم الجسم ، وترتيب الوجود من لدن الحق تعالى الى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب ، فيقول ان أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة ، دراك لذاته ولخالقه تعالى ، هو عقل محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيين والانبياء عليهم السلام كما قال (ص) : أول ما خلق الله تعالى العقل ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له ادبر فأدبر ، ثم قال : فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز منك ، فيك أعطي وبك آخذ وبك أثيب

---

(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ١٨٠ .

وبك أعاقب • فنقول هذا العقل له ثلاثة تعقلات :

أحدها انه يعقل خالقه تعالى •

والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى •

والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته •

فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر • وحصلت من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل ، الا أنه في الترتيب دونه • وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاقصى ، وهو العرش بلسان الشرع •

فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم ، فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الاقصى كما تحرك نفسنا جسمنا • وتلك الحركة شوقية بها تتحرك النفس الكلية الفلكية شوقا وعشقا الى العقل الاول، وهو المخلوق الاول ، فصار العقل الاول عقلا للفلك الاقصى ومطاعا له • ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم • فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت ، وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك •

وهكذا حصل من كل عقل ونفس وجسم ، الى أن ينتهي الى العقل العاشر ، ثم حصل منه العالم العنصري • والعناصر أربعة : الماء والنار والهواء والارض ، وحصلت منها المواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان والانسان الذي هو أكمل الحيوانات وهو بنفسه يشبه الملائكة ، ويمكن أن يبقى بقاء السرمد اذا تشبه بها في العلم والعمل ، ويصير هو أيضا أخس من البهائم والسباع إذا اتصف بأخلاقها داخل الارض واتبع هواه وكان أمره فرطا • وأما اذا تنزه عن طرفي الافراط والتفريط في الاخلاق وتوسط بينهما فلم يكن شبعا ولا حاملا في القوة الشهوانية بل يكون عفيفا، فان العفة توسط الشهوة ، ولا يكون أيضا متهورا ولاجبا بل يكون شجاعا ، كسب القوة الغضبية ، فان الشجاعة تتوسط بين التهور والجبانة ، وكذلك له حكمة في المعيشة ، وهي حسن التدبير فيما بينه وبين غيره اما بحسب أهل منزله الخاص وهو يتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك ، واما بحسب أهل المدينة في المعاملات وفي السياسيات ان كانت له رتبة في السياسة ، وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة -

وهذه الحكمة التي هي العلم بالحقائق فان تلك الحكمة كلما كانت أشد افراطا كان أحسن ،وهذه الحكمة لا ينبغي أن تكون بالافراط والا لكانت جربزة ، ولا بالتفريط والا لكانت بلاهة ·

وهذه الخصال الثلاث أعني الصفة والشجاعة والحكمة هي التي سميت عدالة ، فالعدالة هي مجموع هذه الثلاث ، فمن اتصف بها وكان أيضا حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقائق الاشياء ، فقد صار كاملا في العلم والعمل وصار من جملة منقيل في حقهم: « والسابقون السابقون· أولئك المقربون · في جنات النعيم » (١) ·

فان قلت فهل يمكن أن تحد الحكمة النظرية تحديدا لا يمكن أن يكون أقل منه حتى تسعد بها النفس تلك السعادة فيكونمن السابقين المذكورين؟ قلت يمكن ذلك التحديد بالتقرير فنقول :

ينبغي أن يكون عالما بوجود واجب الوجود تعالى وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه من التشبيه ، ويتصور عنايته بالمخلوقات واحاطة علمه بالكائنات وشمول قدرته على جميع المقدرات ، ثم يعلم أن

---

(١) سورة : ٥٦/١٠ ، ١١ ، ١٢ ·

وجوده يبتدىء من عنده ساريا الى الجواهر العقلية ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها من المعادن ،والنبات والحيوان ثم يتصـور جوهر النفس الانسانيـة وأوصافها وأنها ليست بجسم ولا جسمانية وأنها باقية بعد خراب البدن اما منعمة واما معذبة ٠ فهذا القدر من العلم مجمله ومفصله هو القـدر الذي اذا حصل للانسان استسعد بالسعادة التـي شرحنا حالها ، أعني سعادة السابقين الكاملين ٠ وبقدر ما ينتقص علمه وعمله انتقص من درجاته وقربه من الله تعالى ٠

وأما الذين قد انحطت رتبتهم عن درجة هؤلاء الكاملين علما وعملا وهم المتوسطون فيكونون اما كاملين في العمل دون العلم أو بالعكس فهم يكونون محجوبين عن العالم العلوي مدة حتى تنفسح عنهم تلك الهيئات الظلمانية بتلك الاعمال الردية التي كانوا يعملونها في حياتهم الدنيا ، وتتقرر الهيئة النورية قليلا قليـلا فيتخلصوا الى عالم القـدس والطهارة ويلتحقوا بهؤلاء السابقين ٠

وأما الكاملون في العلم دون العمل من القسمين المتوسطين وهم المتنزهون من أهل الشرائع الذين

يعملون الصالحات ويؤمنون بالله واليوم الآخر ، ويتبعون الانبياء فيما أمروا به ونهوا عنه ولكن لا تكون لهم زيادة بسط من حقائق العلوم ولا يعرفون أسرارها والاسرار والتنزيلات الالهية وتأويلاتها فهم اذا تخلصوا عن أبدانهم انجذبت نفوسهم الى نفوس الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا من أوصاف الجنة في غاية الشرف والرتبة يلبسون فيها من سندس واستبرق وحلوا أساور من فضة متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ، ولكن لا يبعد أن يفضي بهم الامر الى أن يرتقوا الى العالم العقلي والصقع الالهي فينغمسوا في اللذات الحقيقية التي لا يمكن أن يشرحها بيان ولا يكشف عنها مقال ولا يوازنها حال • واذ قد وصلنا الى هذا المقام وكشفنا هذه الاسرار التي عميت عنها أبصار أكثر الناس وغفلوا عن أنفسهم وأحوالهم على الحقيقة ، فلنكتف بهذا القدر من الاستبصار للطالبين المسترشدين •

الوظائف النفسية عند ابن سينا :

يلاحظ ان ابن سينا ينهج في دراسته للوظائف النفسية نهج تحليل الوظائف النفسية تحليلا دقيقا،

ويرتبها ترتيبا شاملا ، على أسس تركيبية ، متصاعدة من أدناها الى أغلبها نموا وكمالا · وهو على ما يبدو يحاول أن يظهر تدرجها فيما بينها تدرجا خاصا متجها من الأدون الى الأعلى ، بحيث توجد الوظائف الدنيا في العليا وتكون في خدمتها ، وبحيث يشمل وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا ، ويكون للعليا عليها سلطة الرياسة (١) ·

ويجعل ابن سينا وظائف النفس تنقسم الى ثلاثة أقسام هي :

أ ــ وظائف يشترك فيها الحيوان ولا حظ فيها للنبات مثل الاحساس والتخيل والحركة الارادية ·

ب ــ وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذي والنمو والتوليد ·

جـ ــ وظائف تخص الانسان وحده وهي وظائف العقل ·

ويرى ابن سينا ان كل قسم من هذه الوظائف يصدر عن قوة خاصة · فالقوة التي تصدر عنها وظائف القسم (ب) تدعى نفسا نباتية · وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتولد وينمو

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٧٥ ، الشفاء جـ ١ ص ٢٩٣ ،

ويغتذي • والقوة التي تصدر عنها وظائف القسم (أ) تسمى نفسا حيوانية • وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة • والقوة التي تصدر عنها وظائف القسم (ج) تسمى نفسا انسانية • وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن حيث يدرك الامور الكلية • والمتقدم من هذه النفوس الثلاث يوجد في التالي • بحيث ان نفس الحيوان تشمل أيضا النفس النباتية ، وان نفس الانسان تشمل أيضا النفس النباتية والحيوانية • وهذه النفوس الثلاث في الانسان نفس واحدة ذات قوى مختلفة ووظائف متباينة •

وتتشعب من هذا التقسيم الأولي تقسيمات أخرى فرعية اذا ما لاحظنا وظائف كل نفس من هذه النفوس الثلاث على حدة • فللنفس النباتية حسب رأي ابن سينا ثلاث قوى ، هي الغاذية والمنمية والمولدة • فالقوة الغاذية تحيل الغذاء الى مشابهة جسم المغتذي وتضيفه اليه بدل ما يتحلل منه • والقوة المنمية تنمي الجسم المغتذي نموا متناسبا في أقطاره طولا وعرضا وعمقا حتى يبلغ

كمال النشوء • والقوة المولدة تولد الشبيه •

وللنفس الحيوانية قوتان : قوة مدركة وقوة محركة • والقوة المدركة تنقسم الى قسمين :
١ ـ قوى تدرك من خارج وهي الحواس الخمس الظاهرة • وهي تدرك صور المحسوسات الخارجية •
٢ ـ قوى تدرك من داخل وهي الحواس الخمس الباطنة : الحس المشترك ، والمصورة ، والمتخيلة ، والوهم ، والذاكرة • وبعض الحواس الباطنة يدرك صور المحسوسات التي تدركها الحواس الظاهرة ، وبعضها يدرك معاني في المحسوسات لا تدركها الحواس الظاهرة • والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى هو أن الصورة يدركها الحس الظاهر والباطن معا ، لكن الحس الظاهر يدركها أولا ثم يؤديها الى الحس الباطن ، مثل ادراك الشاة صورة الذئب وشكله وهيئته ولونه • أما المعنى فيدركه الحس الباطن من المحسوس الخارجي من غير أن يدركه الحس ، مثل ادراك الشاة العداوة في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها منه (١) •

(١) نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ص ٣٤ منقول عن الشفاء لابن سينا ج١ ص ٣٤٣ •

وللقوة المحركة أيضا قسمان : ١ ــ محركة على أنها باعثة على الحركة وهي القوة النزوعية الشوقية • وهي اما شهوانية واما غضبية • والقوة الشهوانية تنبعث الى جلب الضروري والنافع طلبا للذة • والقوة الغضبية تنبعث الى دفع المنافي والضار طلبا للغلبة • ٢ ــ محركة على أنها فاعلة للحركة وهي القوة التي تنبعث في العضلات والاعصاب لتحدث الحركة، وتسمى القوةالاجماعية أي التي تجمع على الحركة •

والنفس الناطقة تنقسم الى قوة عاملة وقوة عالمة • وكل واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم ، والقوة العاملة أي (العقل العملي) مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافعال الجزئية الخاصة بالروية فيما ينبغي أن يفعل ويترك • وبه تتعلق سياسة البدن ، واليه تنتسب الاخلاق • والقوة العالمة أي (العقل النظري) وظيفتهاادراك الصور الكلية المجردة عن المادة • وللعقل النظري بالنسبة الى الصور الكلية المجردة درجات مختلفة • فاما أن يكون كالقوة المطلقة التي لم تقبل بعد شيئا من الكمال ، وذلك قبل أن يدرك شيئا من المعقولات ، ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا • فاذا

حصلت في العقل الهيولاني المعقولات الأولى ــ وهي المقدمات التي يقع بها التصديق من غير اكتساب ، مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ــ التي يتوصل بها الى اكتساب المعقولات الثانية ، فانه يسمى حينئذ عقلا بالملكة •

فاذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، الا أنه لا يطالعها ولا يرجع اليها بالفعل ، بل تكون كأنها مخزونة عنده يطالعها بالفعل متى شاء فيعقلها ويعقل أنه يعقلها ، فانه يسمى حينئذ عقلا بالفعل • فاذا كانت الصور المعقولة حاضرة في العقل بالفعل، وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيسمى حينئذ عقلا مستفادا •

ابن سينا والاحساس الظاهر :

يعتقد ابن سينا ان الاحساس الظاهر ينطلق في الحواس الخمس الظاهرة ، أما الاحساس الباطن فيحدث في الحواس الخمس الباطنة • ثم يعرف ابن سينا الادراك ، سواء كان حسيا أم عقليا ، بأنه قبول المدرك لصورة المدرك • بقوله : ادراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما يدرك • ويشبه أن يكون كل ادراك انما هو

أخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء . فاذا كان الادراك عقليا فهو امتثال صور المعقولات في العقل. واذا كان الادراك حسيا فهو امتثال صور المحسوسات في الحواس (١) .

والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة . وكل واحدة من هذه القوى اذا حققت فانما تدرك بتشبه بالمحسوس . بل انما تدرك أولا ما تأثر فيها من صورة المحسوس ، فان العين انما تدرك الصورة فيها من المحسوس .

والحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها . لأن الاحساس هو قبول صورة الشيء المحسوس مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) .

وان كان الحاس يقبل صورة المحسوسات مجردة عن المادة ، فهو لا يقبلها مجردة عن لواحق المادة ، لأن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور لا ترجع اليها لذاتها من حيث هي صورة . مثال ذلك أن الصورة اذا وجدت في مادة ما ، حصلت

---

(١) ابن سينا : الشفاء جـ١ ص ٢٥٦ .
(٢) ابن سينا : الشفاء جـ١ ص ٢٩٧ .

على قدر من الكم والكيف والوضع والأين • وهذه أمور غريبة عن الصورة • والحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق (١) • فتكون الصورة المحسوسة موجودة في الحس على تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما •

والقوة الحاسة مثل المحسوس بالقوة • فاذا انفعلت عنه تصبح مثله وشبهه ، فالاحساس انتقال من القوة الى الفعل ، واستحالة الى مشابهة المحسوس بالفعل • فهو اذن انفعال أو مقارن لانفعال •

ويذهب ابن سينا الى أن الاحساس انفعال ما لأنه قبول منها الحواس لصورة المحسوس ،واستحالة الى مشاكلة المحسوس بالفعل • فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل• والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة • والمحسوس بالحقيقة هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس • والاحساس انفعال ما أو مقارن لانفعال ما • والحس يدرك صورة المحسوس •

ويقسم ابن سينا المحسوسات الى محسوسات

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩٦ ، النجاة ص ٢٧٧ •

خاصة هي الكيفيات الحسية الخاصة بكل حاسة ، والى محسوسات مشتركة بين الحواس الظاهرة جميعها هي الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون • وتدرك الحواس هذه المحسوسات المشتركة بالذات لا بالعرض • فكما أن اللمس يدرك الكيفيات الملموسة ، فهو يدرك أيضا شكل الشيء الحاصل على هذه الكيفيات الملموسة ، ويدرك مقداره وعدده وحركته وسكونه • وكذلك فيما يتعلق ببقية الحواس •

وللاحساس حسب رأي ابن سينا صفتين وخاصيتين رئيسيتين : انفعال ، أو مقارن لانفعال• وهو ادراك صور المحسوسات الخارجية • واذ جمعنا بين هاتين الخاصيتين في تعريف واحد أمكننا الحصول على تعريف عالم للاحساس عند ابن سينا يشابه التعريف الذي يقول به علماء النفس الحديثون • فنقول : ان الاحساس وظيفة نفسية ادراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية (١) •

---

(١) نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ص ٤٩ •

عناصر الاحساس الظاهر :

ميز ابن سينا بين الكيفية والشدة أو الكمية في الاحساس بين هاتين الخاصيتين • فهو يرى ان أفعال النفس تختلف على وجوه متباينة ، فقد تختلف بالنسبة الى أمور متضادة مثل الاحساس بالأبيض ، والاحساس بالأسود ، وادراك الحلو وادراك المر • وقد تختلف بالجنس مثل ادراك اللون وادراك الطعم (١) • وهذا اختلاف في الكيفية • وقد تختلف أفعال النفس أيضا بالنسبة الى الشدة والضعف • وهذا الاختلاف في الشدة والضعف يعود الى أن القوة النفسية قد يعرض لها تارة أن تفعل الفعل أشد وأضعف بحسب الاختيار، وتارة بحسب مواتاة الآلات ، وتارة بحسب عوائق من خارج • وهذا الاختلاف في الشدة والضعف الذي يراه ابن سينا هنا يرتبط بجميع الافعال النفسية على العموم وليس خاصا بالاحساس • ولكنه لم يغض الطرف عن عنصر الشدة في الاحساس • حيث نراه يفرق مثلا بين الصوت الثقيل والحاد ، والصوت الخافت والجهير ،والصوت

(١) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٢٨٧

الصلب والمتخلخل • وهـذا اختلاف في الدرجـة والشدة (١) •

المحسوس الخارجي :

يقول ابن سينا : ليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقا ، بل اذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قربنا منه الحاسة • والحس يأخذ الصورة عن المادة مع اللواحق المادية من الكم ، والكيف ،والأين، والوضـع • ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ • وذلك لأنـه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة أن غابت المادة • فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المـادة نزعـا محكما ، بل يحتاج الى وجود المادة أيضا في أن تكون تلك الصورة موجودة له •

أنواع المحسوسات :

المحسوس اما مدرك بالذات واما مدرك بالعرض، والمحسوس بالذات هو المحسوس الخاص بكل حاسة

---

(١) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٣٠٧ •

والمحسوسات المشتركة بين الحواس جميعها ٠ والمحسوس بالذات هو الذي تحدث منه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيحس ٠ وهو الذي يتشنج في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشنج في الحس شبحه ٠ ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة ٠ فالمحسوس بالذات هو المحسوس الذي يؤثر في الحس ويتأثر عنه الحس ٠ أما المحسوس بالعرض فليس في الواقع محسوسا يؤثر في الحس ويتأثر عنه الحس ، وانما هو معنى يدركه الحس لوجوده عرضا في محسوسه بالذات ، وهو ما يعرف لدى علماء النفس بالادراك الحسي المكتسب ٠ فالأبيض مثلا محسوس للبصر بالذات ٠ أما كون هذا الابيض هو فلان ، فهذا محسوس بالعرض لأن البصر لا يتأثر عنه من حيث هو فلان وانما من حيث هو أبيض فقط ٠ ويقول ابن سينا : والمحسوس بالعرض هو الذي لا يتمثل في الحس شبحه ٠ مثل أن يقال أبصرت ابن زيد (١) ٠

والمحسوس الخاص هو المحسوس الذي تحسه

---

(١) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٣٠٠ ٠

حاسة معينة ولا تحسه غيرها ، مثل اللون للبصر ، والصوت للسمع ، والرائحة للشم ، والطعم للذوق، والحرارة والبرودة للمس • والمحسوسات المشتركة تحسها الحواس جميعها وهي الشكل والعدد والعظم والحركة والسكون • يقول ابن سينا : والحواس الخمس يدرك كل واحدة منها بتوسط مدركها الحقيقي أشياء أخرى خمسة : أحدها الشكل ، والثاني العدد ، والثالث العظم ، والرابع الحركة ، والخامس السكون • أما ادراك البصر واللمس والذوق اياها فظاهر • وأما السمع فانه يدرك بحسب اختلاف عدد الأصوات ، وعدد المصوتين ، وبقوتها عظم الجسمين المتضامنين ، وبحسب ضرب في اختلافها وثباتها الحركة والسكون ، وبحسب احاطتها على المصوت المصمت والمصوت المجوف ضربا من الاشكال • وأما الشم فانه يعرف بحسب اختلاف جهات ما يتأدى اليه من الروائح،وباختلافها في كيفياتها ، عدد الاشياء المشمومة ، وبمقدار الكثرة عظمها ، وبمقدار القرب والبعد والاختلاف والثبات حركتها وسكونها ، وبحسب الجوانب التي تتأدى اليه الرائحة من جسم واحد شكله (١) •

---

(١) مبحث في القوى النفسانية ص ٤٦ •

الانفعال الحسي :

(أ) تأثر الحس عن المحسوس :

العنصر الثاني من عناصر الاحساس هو تأثر الحس عن المحسوس. فانه لا يكفي لحدوث الاحساس أن يكون المحسوس حاضرا فقط . بل ينبغي أن يؤثر المحسوس في الحس . فنحن لا نحس بحرارة النار البعيدة عنا ، ولكنا نحس بها فقط حينما تؤثر فينا . لذا فان ابن سينا يرى أنه ليس من شروط المحسوس بالذات أن يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه . فان الحار ما لم يسخن لم يحس . وبالحقيقة فانه لا يحس ما في المحسوس ، بل ما يحدث منه في الحاس ، حتى انه ان لم يحدث ذلك لم يحس به . فما لم يؤثر المحسوس في الحس وما لم يتأثر الحس عن المحسوس لا يحدث الاحساس .

(ب) اختلاف عضو الحس والمحسوس في الكيفية :

لا يتأثر عضو الحس عما يشابهه في الكيفية ، وانما يتأثر عما يخالفه ، وذلك تبعا لنظرية ابن سينا الطبيعية في الفعل والانفعال . فان الكيفية المختلفة هي التي تؤثر في عضو الحس فتحيله الى

شمابهتها . فاذا استقرت هذه الكيفية في عضو الحس بحيث أصبحت كيفية المحسوس مماثلة لكيفية عضو الحس امتنع الاحساس . فان كل حال مضادة لحال البدن فانه يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها . وذلك لأن الاحساس انفعال ما ، أو مقارن لانفعال ما . والانفعال انما يكون عند زوال شيء وحصول شيء ، وأما المستقر فلا انفعال به (١) .

(ج) الكيفيات المحسوسة :

لا يتأثر الحس عن أي جسم ، بل يتأثر عن الجسم الذي له كيفية معينة هي سبب انفعال الحس . يقول ابن سينا : « .. نعلم يقينا أن جسمين أحدهما يتأثر عنه الحس شيئا ، والآخر لا يتأثر عنه ، فان ذلك الشيء مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ احالة الحاسة دون الآخر .

ويرد ابن سينا على الطبيعيين الذين ينكرون وجود كيفيات محسوسة في الاجسام فيقول : ان

(١) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٣٠٠ .

ديموقريطس وطائفة من الطبيعيين لم يجعلوا لهذه الكيفيات وجودا البتة • بل جعلوا الاشكال التي يجعلونها للاجرام التي لا تتجزأ أسبابا لاختلاف ما يتأثر في الحواس ، باختلاف ترتيبها ووضعها • قالوا : ولهذا ما يكون الانسان الواحد قد يحس لونا واحدا على لونين مختلفين ، بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتهما من أوضاع المرئي الواحد، كطوق الحمامة فانه يرى مرة أشقر ، ومرة أرجوانيا ، وممرة على لون الذهب ، بحسب اختلاف المقامات • ولهذا ما يكون شيء واحد عند انسان صحيح حلوا ، وعند انسان مريض مرا • فهؤلاء هم الذين جعلوا الكيفيات المحسوسة لا حقائق لها في أنفسها ، انما هي أشكال •

(د) الكيفيات الحسية الأولية والمركبة :

يميز ابن سينا في الكيفيات الحسية بين كيفيات بسيطة أولية ، وبين كيفيات مركبة من هذه الكيفيات البسيطة • يقول ابن سينا : جميع المحسوسات البسيطة الأولية والأصلية أزواج ثمانية • فاذا أفردناها صارت ستة عشر :

١ ــ أما اللمس فأربعة أزواج : أولها الحرارة

والبرودة • وثانيها ، الرطوبة واليبوسة •وثالثها الخشونة والملامسة • ورابعها الصلابة والليونة •

وأما الحواس الأربع الباقية فلكل واحد منهـا زوج •

٢ ـ فللشم زوج واحد وهو الرائحة الطيبـة والمنتنة •

٣ ـ وللذوق زوج وهو الحلو والمر •

٤ ـ وللسمع زوج وهو الصوت الثقيل والصوت الحاد •

٥ ـ وللبصر زوج وهو الابيض والاسود •

وسائر المحسوسات مركبة من هذه البسائط ، ومتوسطة بين اثنين منها ، كالاغبر مـن الابيض والاسود ، والفاتر من الحار والبارد •

الاحساس الباطن عند ابن سينا :

أشرنا الى أن الاحساس الظاهر هو ادراك صورة المحسوس الخارجي نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوس ، ولا بد لنا أن نتبين اذا كان هذا ينطبق أيضا على الحواس الباطنـة • ان مـن الشروط اللازمة لحدوث الاحساس الظاهر حضور المحسوس الخارجي عند عضو الحس وتأثيره فيه • لأن المؤثر

الخارجـي شرط ضروري في حـدوث الاحسـاس الظاهر • والامر في الاحساس الباطن على خـلاف ذلك ، كوننا نتخيل صور المحسوسات ونتذكرها في غياب المحسوسات أنفسها وبدون وجود أي مؤثر خارجي • ويظهر ذلك واضحا من ظهور الاحـلام أثناء النوم ، حينما يكون عمل الحواس الظاهرة معطلا ، ويكون عمل التخيل على العكس نشيطا ، وكما يحدث أيضا عند المرض أو الخوف • ورأينا أن من شروط الاحساس الظاهر اختلاف المحسوس وعضو الحس في الكيفية ، أي أن الاحساس الظاهر يحدث عن فعل المخالف في المخالف • لأن عضو الحس الظاهر ينفعل عما يخالفه في الكيفية فيستحيل الى مشابهته ، فاذا استقرت هـذه الكيفية في عضـو الحس امتنع الاحساس • وهذه النظرية التي تصح في الحواس الظاهرة لا يمكن تطبيقها على الحواس الباطنة التي لا تنفعـل مباشرة عن المحسوسـات الخارجية ، بحيث يتعـذر القـول بأن الاحساس الباطن حادث عن تأثير المخالف في المخالف كما هو الحال في الاحساس الظاهر •

ومن الضروري في الاحساس الظاهر وجود وسط بين المحسوسـات الخارجيـة وبـين أعضاء الحس

الظاهرة ، ينتقل خلاله التأثـير من المحسوس الى عضو الحس • أما فيما يتعلق بالحواس الباطنة فلا لزوم لوجود هذه الاوساط ، لأنها لا تدرك موضوعها عن بعد مثل البصر والسمع والشم •

وهنا لا بد لنا من أن نتساءل هل هذا الاختلاف الذي ذكرناه بـين الاحساس الظـاهر والاحساس الباطن ناتج عن اختـلاف جوهـري بين طبيعـة انفعاليهما ، بحيث لا يصح أن نطبق على الحواس الباطنة ما طبقناه على الحواس الظاهرة ، اذ لا بد لنا من البحث عن تعريف آخر للاحساس الباطن(١) •

والحقيقة ان هذه الاختلافات بين الاحساسـين الظاهر والباطن هي اختلافات ظاهرية فقط ، وأن ما يراه ابن سينا في الاحساس هي في حقيقة الامر نظرية واحدة تنطبـق على كـل مـن الاحساسين الظاهر والباطن في شيء من الاختلاف ، الذي هو في الواقع اختلاف في الوسيلة لا اختلاف في الماهية• وان نظرية الحواس الباطنة ليسي في حقيقة الامر الا امتدادا منطقيا لنظريـة الحواس الظـاهرة •

---

(١) نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ص ١٣٨ ، ١٣٩ •

ومثل هذا القول يصح أيضا فيما يتعلق بنظرية ابن سينا في الحواس .

وعلى ذلك فانه يمكننا تعريف الاحساس الباطن عند ابن سينا تعريفا عاما بأنه ادراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها . ويصاحب هذا الادراك انفعال فسيولوجي يحدث في أعضاء الحواس الباطنة . غير أن المؤثر في الحواس الباطنة يوجد في الداخل ، بينما المؤثر في الحواس الظاهرة يوجد في الخارج (١) .

كيف تتكون الصور في الحواس الباطنة :

يتساءل الدكتور نجاتي في كتابه الادراك الحسي عند ابن سينا كيف تنفعل الحواس الباطنة ؟ وكيف تمثل الصور المحسوسة في القوى الحاسة الباطنة ؟ فيجيب قائلا :

« ذكرنا من قبل أن الحواس الظاهرة تنفعل عن مؤثرات خارجية ، أي أن انفعالها آت من الخارج . أما الحواس الباطنة فلا تنفعل مباشرة عن مؤثرات خارجية ، لأن موضوعها المباشر لا يوجد في الخارج

(١) المصدر نفسه صفحة ١٣٩ .

كما يوجد موضوع الحواس الظاهرة · فالحواس الظاهرة لا تدرك صور المحسوسات الا عند حضور المحسوسات ذاتها ، بينما تدرك الحواس الباطنة صور المحسوسات ولو كانت المحسوسات ذاتها غائبة، لأن صور المحسوسات تكون حينئذ مخزونة عندها ، فلا تحتاج في ادراكهـا الى حضور المحسوسـات · فموضوع الحواس الظـاهرة هو صورة المحسوس غير مجردة عن المادة تجريدا تاما ، بل يشترط في ادراكها حضور مادة المحسوس عند الحواس · أما موضوع الحواس الباطنـة فهو صـورة المحسوس مجردة عن المادة تجريدا تاما ، فلا يشترط حضور المادة في ادراكها · ولكنها غير مجردة تجريدا تاما عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الحواس الباطنة تكون على حسب الصورة المحسوسة ، وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما ·

فاذا كنا نرى أن من شروط الاحساس الظاهر انفعال الحواس الظاهرة عن مؤثر خارجي ، فاننا لا نرى هذا الشرط متوفرا في فعل الحواس الباطنة· فقد نتخيل ونتذكر بدون أن ننفعـل عن مؤثـر خارجي · فكيف يمكن اذن تفسير وظيفة الحواس الباطنة ؟ » ·

نظرية ابن سينا والحواس الباطنة :

يرى ابن سينا أن انفعال الحواس الظاهـرة لا ينتهي عند أعضاء هذه الحواس ، بل يستمر في الاعصاب الحسية حتى يصل الى الدماغ ، حيث توجد مراكز الحواس الباطنة ، فيحدث فيها الانفعال الحسي الباطن الخاص بها • ويذهب ابن سينا الى أن انفعال الحواس الظاهرة تصل أولا في الدماغ الى الحس المشترك • ويعرف الحس المشترك بأنه قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس ، متأدية اليها منها (١) • ويؤدي الحس المشترك انفعالاته الى قوة أخرى هي الخيال أو المصورة ، حيث يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الظاهرة ، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات • ويصبح الخيال بما فيه من صور المحسوسات المخزونة مصدرا لانفعالات المتخيلة والوهمية •

ويرى الدكتور نجاتي أن انفعالات الحواس الظاهرة تستمر في الأعصاب الحسية حتى تصل الى الحواس الباطنة ، وتنتقل فيها من حاسة الى حاسة

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٥ ، الشفاء جـ١ ص ٢٩١ •

ـ على حسب الظروف وعلى مقتضى حالة الانسان النفسية والعقلية ـ محدثة في كل منها انفعالا خاصا هو الاحساس الخاص بهذه الحاسة · يتضح لنا ذلك من وصف ابن سينا للطريق الذي يسلكه المدرك البصري في الدماغ مارا بأعضاء الحواس الباطنة المختلفة ·

ويقول ابن سينا : ان شبح المبصر أول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية · وان الابصار بالحقيقة لا يكون عندها ·· ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبين المجوفين الى ملتقاهما على ميئة الصليب ·· فيتخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة · ثم ان ما وراء ذلك روحا مؤدية للمبصر ··· تنفذ الى الروح المصبوبة في الفضاء المقدم من الدماغ ، فتنطبع الصور المبصرة مرة أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك ، فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الابصار ··· ثم ان القوة التي هي الحاس المشترك تؤدي الصورة الى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها ، فتنطبع تلك الصورة وتخزنها هناك عند القوة المصورة وهي الخيالية كما سنعلمها ، فتقبل تلك الصورة

وتحفظها . فان قوة الحس المشترك قابلة للصورة لا حافظة ، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك . والسبب في ذلك أن الروح التي في الحس المشترك انما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ، ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة أو قريبة العهد . فاذا غاب المبصر أمحت الصورة عنها ولم تثبت زمانا يعتد به . وأما الروح التي في الخيال فان الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير .. ثم ان تلك الصورة التي في الخيال تنفذ الى التجويف المؤخر اذا شاءت القوة الوهمية .. فاتصلت بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة للقوة المتخيلة التي تسمى في الناس متفكرة ، فانطبعت الصورة التي في الخيال في روح القوة الوهمية (١) .

والقوة المتخيلة خادمة للوهمية ، مؤدية ما في الخيال اليها ، الا أن ذلك لا يثبت بالفعل في القوة المتوهمة ، بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين . فاذا أعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة .

ويعترف ابن سينا بوجود نوع من الاستمرار

---

(١) ابن سينا : الشفاء جـ١ ص ٣٢٨ .

والبقاء للانفعــالات الحسيــة في أعضــاء الحواس الظاهرة • فالاحساس الشديد يترك فيها أثــرا يصعب معه الاحساس بشيء آخر • وذلك كما يقول ابن سينا لانغماس الحواس في الانفعال عن الشاق ، أي لبقاء هذا الانفعال وتغلغله فيها، فانالمحسوسات الشاقة والمتكررة تضعف الحس وربما أفسدتــه ، كالضوء للبصر ، والرعد الشد للسمع • ولا يقوى الحس عند ادراك القوى على ادراك الضعيــف ، فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبــه نورا ضعيفا ، والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا •ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة (١) •

وفي اعتقاد ابن سينا ان الحواس تفعل بآلات ، والآلات يكلهــا دوام الحركــة ، وتوهنهــا شــدة الانفعال • فبقاء أثر الانفعالات الحسية الشديدة في أعضاء الحس ، راجع الى كلال أعضاء الحس ، لأن القوى الدراكة بالآلات يعرض لها من ادامــة العمل أن تكل ، لأجل أن الآلات تكلها ادامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرهــا وطبيعتهــا • والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها ، وربمــا

---

(١) ابن سينا : الشفاء جـ١ ص ٣٥١ • والنجاة ص ٢٩٤ •

أفسدتها ، ولا تدرك عقبها الأضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق (١) ٠

ابن سينا واكتساب النفس الناطقة للعلوم :

يقول ابن سينا ان التعلم ، سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم ، متفاوت ، فان من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور ، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه ، أقوى ٠ فان كان ذلك الانسان مستعدا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي حدسا ٠ وهذا الاستعداد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ٠ وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ٠ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني (عقلا قدسيا) ، وهو من جنس العقل بالملكة ٠ الا أنه رفيع جدا ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ، ولا لبعد أن تفيض هذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسي لقوتها واستعلائها

(١) ابن سينا : الشفاء ج١ ص ٣٥١ ٠

فيضانا على المتخيلة أيضا ، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الاشارة اليه •

ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها ، انما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس • وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس ، وتارة يحصل بالتعليم ، ومباديء التعليم الحدس • فان الاشياء تنتهي ، لا محالة ، الى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها الى المتعلمين • فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس ، بلا معلم • وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف • وأما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى • وأما الكيف ، فلأن بعض الناس أسرع زمان الحدس • ولأن هذا التفاوت ليس منحصرا في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائما ، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة ، فيجب أن ينتهي أيضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات أو

أكثرها ، أو الى من له حدس في أسرع وقت وأقصره • فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الى أن يشتعل حدسا ، أعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، اما دفعة واما قريبا من دفعة ، ارتساما لا تقليديا ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى • فان التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية • وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة • والأولى أن تسمى هذه القوة (قوة قدسية) ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية •

القوى من حيث الرئاسة والخدمة :

يرى ابن سينا في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة أن هذه القوى يرأس بعضها بعضا ، ويخدم الكل بعضها بعضا ، لذلك نراه يقول : وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا ، فانك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسي ، رئيسا يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى • ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة • والعقل الهيولاني ، بما فيه من

الاستعداد ، يخدم العقل بالملكة • ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ، لأن العلاقـة البدنيـة ، كمـا سيتضح ، لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته ، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة • ثم العقل العملي يخدمه الوهم • والوهم يخدمه قوتان : قوة قبله وقوة بعده • فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه ، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية • ثم المتخيلة تخدمها قوتـان مختلفتـا المأخذ : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار ، لأنها تبعثها على التحريك ، والقوة الخيالية تخدمهـا بقبول التركيب والتفصيل في صورها • ثـم ان هذين رئيسان لطائفتـين • أمـا القوة الخياليـة فيخدمها فنطاسيا ، وفنطاسيـا تخدمها الحـواس الخمس • وأما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب •

والشهوة والغضب تخدمهمـا القوة المحركـة المنبثة في العضل • والى‌ههنا تنتهي القوى الحيوانية • ثم القوى الحيوانية ، بالجملة ، تخدمها النباتية ، وأولها وأرأسها المولدة • ثم النامية تخدم المولدة • ثم الغاذية تخدمهما جميعا • ثم القوى الطبيعيـة الأربع تخدم هذه : فالهاضمة تخدمها من جهـة ،

والماسكة من جهة ، والجاذبة من جهة والدافعة من جهة • وتخدم جميعها الكيفيات الاربع • لكن الحرارة تخدمها البرودة ، ويخدم كليهما اليبوسة والرطوبة • وههنا آخر درجات القوى •

الفرق بين ادراك الحس وادراك التخيل وادراك الوهم وادراك العقل :

يقول ابن سينا في كتاب الشفاء وهو يحدد الفرق بين ادراك الحس وادراك التخيل وادراك الوهم وادراك العقل : ويشبه أن يكون ادراك انما هو أخذ صورة المدرك ، فان كان المادي ، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريدا ما ، لأنأصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة ، فان الصورة المادية تعرض لها ، بسبب المادة ، أحوال وأمور ليست هي لها من جهة ما هي تلك الصورة : فتارة يكون النزع نزعا للعلائق كلها أو بعضها ، وتارة يكون النزع نزعا كاملا بأن تجرد عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ، مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة ، لا محالة ، يشترك فيها أشخاص النوع كلهم بالسوية ، وهي ، بحدها شيء واحد • وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص ، فتكثرت ، وليس لها

ذلك من جهة طبيعتها الانسانية • ولو كانت طبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد • ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لأجل انها انسانية ، لما كانت لعمرو • فاذن احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام •

ويعرض لها أيضا غير هذه العوارض ، وهي أنها اذا كانت في مادة ما ، حصلت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع • وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها ، وذلك لأنه لو كان لاجل الانسانية كونها على هذا الحد أو حد آخر من الكم والكيف والأين والوضع ، لكان يجب أن يكون كل انسان مشاركا للآخر في تلك المعاني • ولو كان لأجل الانسانية كونها على حد آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع ، لكان كل واحد من الناس يجب أن يشترك فيها ، فان الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق • فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة ، لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق • فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة،

واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنا لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواصقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة •

وان غابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما ، بل يحتاج الى وجود المادة أيضا في أن تكون تلك الصورة موجودة له •

وأما الخيال فانه يبريء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة ، بحيث لا يحتاج ، في وجودها فيه ، الى وجود مادة ، لأن المادة ، وان غابت أو بطلت ، فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، الا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ، ولا جردها عن لواحق المادة • وأما الخيال ، فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ، ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة، وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما ، وليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع ، فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ،ويجوز أن يكون أناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو

ما تخيل الخيال ذلك الانسان ·

وأما الوهم ، فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليست هـي في ذواتها بمادية ، وان عرض لها أن تكون في مادة ، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك ، أمور لا يمكن أن تكون الا لمواد جسمانية · وأما الخير والشر ، والموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك فهي أمور في نفسها غير مادية ، وقد يعرض لها أن تكون في مادة · والدليل على أن هذه الامور غير مادية ، ان هذه الأمور ، لو كانت بالذات مادية ، لما كان يعقل خير أو شر ، أو موافق أو مخالف ، الا عارضا لجسم ، ولكن قد يعقل ذلك · فبين ان هذه الأمور هي في نفسها غير مادية ، وقد عرض لها ان كانت مادية · والوهم انما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور · فاذن هي تدرك أمورا غير مادية وتأخذها عن المادة · فهذا النزع أشد استقصاء وأقـرب الى البساطة من النزعين الأولين ، الا أنه ، مع ذلك ، لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لأنه يأخذها جزئية ، وبحسب مادة مادة ، وبالقياس اليهـا ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيفـة بلواحق المادة ، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها ·

وأما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ، ولا يعرض لها أن تكون مادية ، أو صور موجودات ليست بمادية ، ولكن يعرض لها أن تكون مادية ، أو صور موجودات مادية مبرأة عن علائق المادة من كل وجه ، فبين أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذا مجردا عن المادة من كل وجه • أما ما هو متجرد بذاته عن المادة ، فالأمر فيه ظاهر • وأما ما هو موجود للمادة ، اما لأن وجوده مادي ، واما عارض له ذلك ، فتنزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها ، في أخذها أخذا مجردا ، حتى يكون الانسان الذي يقال عن كثيرين ، فتأخذ الكثيرة طبيعة واحدة ، وتفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي ، ثم تجرده عن ذلك بما يصلح أن يقال عن الجميع • فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي ، وادراك الحاكم الوهمي ، وادراك الحاكم العقلي • والى هذا المعنى أردنا أن نسوق الكلام •

تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات :

عندما ينبري ابن سينا ليشرح بالتفصيل عن تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات في المقالة

الخامسة الفصل الثاني من كتابه الشفاء يقول : ان الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ، ولا قائم بجسم ، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه • فانه ان كان محل المعقولات جسما أو مقدارا من المقادير فاما أن يكون محل الصور فيه طرفا منه لا ينقسم ، أو يكون انما يحل منه شيئا منقسما •

ولنمتحن أولا انه هل يمكن أن يكون محلها طرفا غير منقسم ؟ فأقول : ان هذا محال • وذلك ان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع أو عن المقدار الذي هو منته اليها ، حتى ينتقش فيها شيء من غير أن يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط ، بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها ، وانما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار، كذلك انما يجوز أن يقال بوجه ما انه يحل فيها شيء اذا كان ذلك الشيء حالا في المقدار الذي هي طرفه ، فيتقدر بها بالعرض ، فكما انه يتقدر بها بالعرض ، كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء ، لكان يتميز لها ذات ، فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين : جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه ، وجهة منها مخالفة لها ، مقابلة ، فتكون حينئذ منفصلة عن

الخط ، وللخط نهاية غيرها يلاقيها ، فتكون تلك النقطة نهاية الخط ، لا هذه ، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ٠

ويؤدي هذا الى أن تكون النقط متشافعة في الخط ، اما متناهية واما غير متناهية ٠ وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته ، فقد بان ان النقطة لا تتركب بتشافعها ، وبأن أيضا ان النقطة لا يتم لها وضع خاص ٠ ونشير الى طرف منها فنقول : ان النقطتين حينئذ اللتين يطيفان بنقطة واحدة من جنبيهما ، اما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما ، فلا يتماسان ، فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحدة منهما تختص بشيء من الوسطى تماسه ، فتنقسم حينئذ الواسطة ٠ وهذا محال ٠ واما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس ، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط ، وجميع النقط كنقطة واحدة ٠ وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط ، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ، فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع ، وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع ٠ هذا خلف ٠ فقد

بطل أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم ، فبقي أن يكون محلها من الجسم ، ان كان محلها جسما ، شيئا منقسما ٠

فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم ، فاذا فرضناها في الشيء المنقسم اقساما عرض للصورة أن تنقسم ٠ فحينئذ لا يخلو اما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين ، فان كانا متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس اياهما ؟ اللهم الا أن يكون ذلك الشيء شيئا يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد ، لا من جهة الصورة، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ما أو عدد ما ، وليس صورة معقولة بمشكلة ، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية ٠ وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال ان كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى ، لأن الثاني ، ان كان غير داخل في معنى الكل ، فيجب أن نضع في الابتدا معنى الكل لهذا الواحد ، لا لكليهما ٠ وان كان داخلا في معناه، فمن البين الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام ، وان كانا غير متشابهين فلننظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة ، فانه ليس يمكن أن تكون الاجزاء الغير

متشابهة الا أجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول٠
ويلزم من هذا محالات : منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا في القوة قبولا غير متناه ، فيجب أن تكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية ٠ وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ٠ ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تمييزا بينهما ، بل ما لا يشك فيه ، انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزا في المحل ان ذلك التمييز لا يتوقف على توهم القسمة ٠ فيجب أن تكون الاجناس والفصول بالفعل أيضا غير متناهية ٠

وقد صح ان الاجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ٠ ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجتمع في الجسم اجتماعا على هذه الصورة ، فان ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية ٠

وأيضا ، لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنسا ومن جانب فصلا، فلو غيرنا القسمة، لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فعل ، أو كان ينقلب الجنس الى مكان الفصل والفصل

الى مكان الجنس ، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه ، وكان يغير كل واحد منهما الى جهة ما بحسب ارادة من خارج ، على أن ذلك أيضا لا يفنى ، فانه يمكننا أن نوقع قسما في قسم ٠

وأيضا ، ليس كل معقول يمكن أن ينقسم الى معقولات أبسط منه ، فان ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادئي للتركيب في سائر المعقولات ، وليس لها أجناس ولا فصول ، ولا هي نمقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى ٠ فاذن ليس يمكن أن يكون الاجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة ، كل واحد منها هو في المعنى غير الكل ، وانما يحصل الكل بالاجتماع ، فاذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فبين ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ، ولا أيضا قوة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات ٠

تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية :

يلاحظ ابن سينا ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن

لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، ولا أن تعقل انها عقلت · ثم يقول : ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين انها عقلت آلة ، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وانها عقلت ، فاذن انما تعقل بذاتها لا بالآلة · وأيضا لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلتها بوجود ذات صورة آلتها ، اما تلك واما أخرى مخالفة لها ، وهي صورتها أيضا فيها وفي آلتها ، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها فيها تلك وفي آلتها · فان كان لوجود صورة آلتها ، فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائما · فيجب أن تعقل آلتها دائما التي كانت تعقل لوصول الصورة اليها · وان كان لوجود صورة غير تلك الصورة ، فان المغايرة بين أشياء مشتركة في حد واحد ، اما لاختلاف المواد ، واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي ، والمجرد عن المادة والموجود في المادة ·

وليس ههنا اختلاف مواد · فان المادة واحدة ، وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة · فان كليهما في المادة · وليس ههنا اختلاف بالخصوص والعموم ، لأن أحدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة

التي فيها . وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر ، ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها . فان هذا أشد استحالة ، لأن الصورة المعقولة ، اذا حلت الجوهر القابل ، جعلته عاقلا لما تلك الصورة صورته ، أو لما تلك الصورة مضافة اليه . فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة ، وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات ، لأن ذات هذه الآلة جوهر ، ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر ، في ذاته، غير مضاف اليه فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي آلته في الادراك ، ولهذا كان الحس انما يحس شيئا خارجاً ، ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه . وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا آلته . بل ان تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة لها دون غيرها، الا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن ، فيكون حينئذ انما يحكي خيالا مأخوذا من الحس ، غير مضاف عنده الى شيء، حتى لو لم يكن هو آلته كذلك لم يتخيله .

برهان آخر في هذا البحث :

وأيضاً مما يشهد لنا بهذا ، ويقنع فيه ، ان القوى الداركة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها ، من إدامة

العمل ، أن تكل لأجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها ، و الأمور القوية الشاقة الادراك توهنها ، وربما أفسدتها ، وحتى لا تدرك بعدها الا ضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس : فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه ، وربما أفسدته ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند الادراك ، القوي لا يقوى على ادراك الضعيف ، فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا ، والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا ، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة ، والامر في القوة العقلية بالعكس : فان ادامتها للتعقل ، وتصورها للامور الاقوى ، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال وكلال ، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل هي فلا تخدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما وفي أكثر الاحوال الأمر بالضد .

برهان ثالث :

وأيضاً ، فان البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الاربعين أو عند الاربعين . وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في أكثر الامر ، ولو

كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال أن تضعف حينئذ ، لكن ليس يجب ذلك الا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى البدنية .

سؤال وشرح شرف الاجابة عنه :

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى معقولاتها ، ولا تفعل فعلها ، مع مرض البدن عند الشيخوخة ، ان ذلك لها بسبب ان فعلها لا يتم بالبدن ، فظن غير ضروري ولا حق .

ذلك أنه ، بعدما صح لنا أن النفس تعقل بذاتها ، يجب أن نطلب العلة في هذا العارض المشكك . فان كان يمكن أن يجتمع ان للنفس ..لا بذاتها وانها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقص ، فليس لهذا الاعتراض اعتبار ، فنقول : ان النفس لها فعل بالقياس الى البدن ، وهو السياسة ، وفعل بالقياس الى ذاتها وإلى مبادئها وهو التعقل ، وهما متعاندان ممتنعان ، فانها اذا اشتغلت بأحدهما انصرفت عن الآخر . ويصعب عليها الجمع بين الامرين . وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع . وأنت تعلم هذا بأنك اذا أخذت تفكر في المعقول ، تعطل عليك كل شيء من هذه ، الا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع الى جهتها .

وانت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل . فان النفس اذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول ، من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه ، وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل ، فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل عند المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة ، لكان رجوع الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس . وليس الأمر كذلك ، فانه قد تعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحاله ، فقد كان اذا ما كسبته موجوداً معها بنوع ما ، الا أنها كانت مشغولة عنه .

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع ، بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه ، فان الخوف يشغل عن الجوع ، والشهوة تصد عن الغضب ، والغضب يصرف عن الخوف ، والسبب في جميع ذلك واحد ، وهو انصراف النفس بالكلية الى أمر واحد . فاذا ليس يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله ، الا عند وجود ذلك الشيء .

ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب . الا أن بلوغ الكفاية يسبب الانسياق الى تكلف ما لا يحتاج اليه . فقد ظهر من أصولنا التي قررناها ، أن النفس ليست منطبعة في البدن ، ولا قائمة به . فيجب أن يكون سبيل اختصاصها به سبيل

مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية ذاتية مختصة به .

مما لا شك فيه ان هذه البراهين التي قدمها ابن سينا ليثبت الفرق الجوهري بين النفس العاقلة والجسم الذي حلت به ، أوردها بقصد التأكيد على أن مصير النفس غير متعلق بمصير البدن بعد ان تفارقه النفس وتعود الى الكل الذي انبثقت منه . وهذا الرأي ينطبق على نظرية أفلاطون القائلة بأن اتصال النفس بالبدن هو اتصال عرضي لا جوهري مثل ما قال أرسطو والفارابي واخوان الصفا وغيرهم من رجال المعرفة العقلانية الحقانية .

تم الكتاب